

BC-AFL-AL

-126

**ETICA, DEMOCRACIA Y SOCIALISMO**  
*Una aproximación a la racionalidad práctica*  
*en Agnes Heller*

UNIVERSIDAD  
AUTÓNOMA DE  
MADRID  
BIBLIOTECA

R.B.E. 557 81

Angel Rivero Rodríguez  
Universidad Autónoma de Madrid  
Madrid, noviembre de 1991

**TESIS DOCTORAL  
QUE PRESENTA  
A LA FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS  
DE LA UNIVERSIDAD AUTONOMA DE MADRID  
EL LICENCIADO  
ANGEL RIVERO RODRIGUEZ**

**DIRIGIDA POR  
EL DR. D. JAVIER MUGUERZA CARPINTIER,  
CATEDRATICO DE FILOSOFIA MORAL Y POLITICA  
DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACION A DISTANCIA,  
BAJO LA TUTORIA DEL  
DR. D. ENRIQUE LOPEZ CASTELLON,  
CATEDRATICO DE FILOSOFIA MORAL Y POLITICA  
DE LA UNIVERSIDAD AUTONOMA DE MADRID**

Introducción.....	3.
-------------------	----

## I

1. Socialismo <u>fin-de-siècle</u> y postmarxismo.....	19.
2. Las antinomias de Marx.....	34.
3. Lukács: luces y sombras.....	75.
4. De la crítica del socialismo real a la política no redentora: la Escuela de Budapest .....	114.

## II

5. De la Escuela de Budapest al postmarxismo: la filosofía de Agnes Heller.....	162.
6. El proyecto de una antropología social.....	184.
7. La vida cotidiana.....	241.
8. A modo de conclusión: ética y política recuperadas.....	302.
Bibliografía.....	360.

## INTRODUCCION.

Agnes Heller es autora de una copiosa obra que ha ido modificándose y perfilándose en cada uno de los libros que la componen. Bajo la apariencia de una fragmentación que se corresponde con los avatares y altibajos de lo que se ha denominado marxismo occidental, esta obra ha ido pasando por diversas etapas siempre próximas a lo que en cada momento constituía la tarea del día, crítica, dentro del llamado pensamiento de izquierda. En el trabajo que aquí se presenta pretendo mostrar que bajo esta multiplicidad y abundancia de enfoques diversos, muchos de ellos abandonados en callejones sin salida, se ha ido decantando y perfilando una filosofía con personalidad propia. Una filosofía que ha ido recogiendo distintos elementos de cada uno de los intentos desarrollados por el pensamiento crítico europeo de este siglo a los que ha añadido sus propias aportaciones. Lo que mostraré es que esta filosofía cambiante con los avatares históricos y teóricos ha ido cristalizando en un conjunto, un nucleo, de temas y reflexiones que constituyen una filosofía inacabada y abierta que intenta responder a los problemas prácticos, morales y políticos, de nuestro presente.

He dicho que el pensamiento de Agnes Heller siempre estuvo próximo a los avatares del marxismo occidental pero esta afirmación necesita matizarse. Agnes Heller, discípula de Lukács,



vivió su formación intelectual y desarrolló una gran parte de su obra en la Hungría del socialismo real. Esto significó en lo teórico un tono distintivo, diferenciado, respecto al pensamiento que se desarrollaba en la izquierda occidental. Por una parte estaba el peso del clasicismo filosófico en el pensamiento de su maestro, algo que la filosofía radical europea había rechazado y que en occidente constituía el patrimonio filosófico del pensamiento conservador. Por otra parte estaba el carácter ambiguo del régimen de Kadar, autoritario en lo político pero liberal con la difusión cultural, que permitía a los teóricos húngaros tener un contacto directo con los trabajos de los principales pensadores de occidente. Esto hizo que la reflexión crítica desarrollada por la Escuela de Budapest no se centrara únicamente, como ocurría en occidente, en las formas de vida alienadas del capitalismo tardío sino que fuera ampliada a la crítica del socialismo real y, en especial, al problema de la burocracia. Hay en su pensamiento, por tanto, un objetivo emancipatorio común al de la izquierda occidental pero alimentado con tradiciones distintas y desarrollado desde una perspectiva muchas veces incompatible con ésta. Para los pensadores de la Escuela de Budapest, un grupo de teóricos húngaros discípulos de Lukács entre los que se contaba Agnes Heller, la actividad crítica de la izquierda occidental había olvidado de manera ostentosa e injustificable desde sus propios valores la realidad de los países que vivían bajo el socialismo real. Esta situación peculiar de convergencia teórica con el marxismo occidental y, al mismo tiempo, de crítica y autodistanciamiento ante su falta de radicalismo teórico frente a las nuevas formas de opresión

desarrolladas en las sociedades del socialismo real, sirvieron de acicate para la elaboración de un pensamiento que saltaba por encima de las estrategias intelectuales generadas por la guerra fría y que ahora, tras la caída del muro de Berlín, constituyen la promesa de un pensamiento emancipador libre de ataduras. Esto quiere decir libre de compromisos estratégicos pero también libre del mesianismo escatológico de la tradición marxista. Es más, creo que la crítica teórica de las sociedades del Este y la recuperación de la política democrática realizada por estos pensadores constituyen la única base posible para la reconstitución de un pensamiento socialista en occidente. Martin Jay incluso ha llegado a entrever en las propuestas de estos teóricos los rasgos del socialismo del próximo siglo.

Agnes Heller en su artículo "My Philosophy"<sup>1</sup> realiza una evaluación retrospectiva y crítica de su pensamiento señalando las partes que en la actualidad siguen formando parte de él y las que ya ha abandonado. En este desandar los propios pasos para buscar los orígenes de lo que ahora defiende señala sumariamente los diversos jalones y etapas que ha ido recorriendo, la persistencia de muchos problemas, pero sobre todo las distintas respuestas que dió antes a estos problemas y las respuestas que ahora da a los mismos.

Entre los acontecimientos históricos que con mayor profundidad hicieron modificar sus puntos de vista señala la revolución húngara de 1956. La revolución popular y espontánea que ese año se produjo en Hungría significó en la mente de los

---

<sup>1</sup> J. Burnheim, ed., The Philosophy of Agnes Heller, en prensa.

pensadores que formaban la Escuela de Budapest la aparición de las primeras dudas sobre la reformabilidad del sistema y sobre la posibilidad de alcanzar la promesa emancipatoria del socialismo en los países del postcapitalismo. Ya en el exilio, Heller reconceptualizó esos hechos históricos como una revolución democrática, antecedente de las revoluciones democráticas que culminaron en estos países a finales de los ochenta. Pero por aquel entonces el pensamiento de Agnes Heller distaba aún mucho de la revalorización de la política y la democracia que más tarde suscribiría.

El clima dominante de "nueva izquierda", al que Agnes Heller se sumó, hizo que la respuesta crítica al régimen se modelara en términos de revolución social total, revolución de la vida cotidiana, frente a la revolución política que encarnaba el sistema. No había, por tanto, una crítica política del régimen sino una crítica filosófica centrada en el tema de la alienación y dirigida contra la burocratización, pero que no ponía en duda la esencia socialista del estado húngaro. No deja de resultar paradójico que el infantilismo izquierdista, marcusianismo, del que acusaban a los discípulos de Lukács los teóricos orgánicos del régimen, haya acabado siendo asumido como error por la propia Heller. Para los teóricos de la Escuela de Budapest, como para Lukács, el peor socialismo todavía era mejor que el capitalismo más benigno pues aún mantenían la convicción de que el socialismo real, pese a sus deformaciones, se encontraba un paso por delante del capitalismo en el camino de la emancipación. Esta convicción hacía que transmitieran, pese a las dificultades personales de Lukács y de los miembros de la Escuela, un sereno optimismo, ya

desaparecido, que Manuel Sacristán apuntó, como siempre, certeramente:

La serenidad intelectual del Lukács maduro o de Heller tienen probablemente que ver con cierta seguridad o confianza respecto de la evolución social, confianza basada en la derrota de la vieja burguesía, en la abolición, aunque sea meramente negativa, de la propiedad privada<sup>2</sup>.

Desde el momento en que para los miembros de la Escuela de Budapest se hizo evidente la irreformabilidad del régimen y el carácter estructural de sus distorsiones, la serenidad se ha visto sucedida por la incertidumbre y, también a veces, por la crispación, especialmente cuando intentaron hacer partícipe a la izquierda occidental de estas malas noticias. Agnes Heller ha ido, por tanto, formulando su filosofía al hilo de la reflexión del marxismo occidental pero desde la perspectiva diferenciadora de las sociedades del Este. Si las consecuencias existenciales de este contexto significaron para la discípula de Lukács enormes dificultades en su país que culminaron con su exilio, en lo teórico constituyó una perspectiva privilegiada porque significó una temprana crítica de la teoría social marxista, por su incapacidad para articular una respuesta a las sociedades del Este, y una reevaluación de la democracia como modelo político que se adelantó a gran parte del marxismo occidental. Ahora, desde el postmarxismo, es este último tema, precisamente, el que ha logrado la convergencia en un mismo discurso aún balbuciente de la izquierda del Este y del Oeste.

---

<sup>2</sup> Sacristán, M., Sobre Marx y marxismo, Panfletos y materiales I, Icaria, Barcelona, 1983, p. 257.

En la tesis intentaré mostrar, a través de las tentativas y problemas comunes al marxismo occidental, el camino de Agnes Heller desde Marx a la democracia radical, sobre el trasfondo de una permanente preocupación ética. Lo que intento mostrar es que la recuperación de la democracia liberal por Agnes Heller y otros teóricos postmarxistas constituye el final de una época histórica del pensamiento socialista que se inicia con la revolución rusa y con la recuperación de la filosofía de Marx por los filósofos de la praxis y que termina con las revoluciones democráticas en el Este y el abandono del marxismo por los discípulos de Lukács, Gramsci y Korsch. Esto es, si los filósofos de la praxis aunaron filosofía y marxismo como forma de dar respuesta a las escisiones de la modernidad, y entendieron que el marxismo implicaba la superación de esas escisiones, el fracaso de los experimentos de construcción del socialismo ha llevado a estos autores a un nuevo replanteamiento de las cuestiones suscitadas por la modernidad. Este nuevo planteamiento concluye que las escisiones modernas no pueden solventarse a través de una concepción totalizadora de lo social que promete la emancipación absoluta, la emancipación de la sociedad. Es más, la separación entre burgués y ciudadano, entre ética y política, no son en manera alguna superables de forma absoluta. Lo que si cabe es la continuación de la intención emancipadora de la modernidad a través de la interacción entre ética y política en el discurso democrático. El resultado de esta emancipación dialogada no es sólo la constatación de los límites irrebasables de la libertad absoluta, los límites del crecimiento sobre los que se sustenta, sino también de los límites que marca el respeto por la pluralidad de formas de vida. Esto significará

una reevaluación de las libertades, en plural, y de su institución a través de los derechos humanos.

Sobre este panorama intentaré situar la evolución del pensamiento de Agnes Heller desde la "nueva izquierda", el primer intento de reformulación de la filosofía de la praxis de su maestro, a un pensamiento postmarxista libre, en palabras suyas, de adscripciones a ningún "ismo".

La primera parte, de carácter introductorio, pretende encuadrar el pensamiento de Agnes Heller dentro de la nueva problemática del postmarxismo a través de las críticas a Marx y Lukács, de los resultados teóricos de la Escuela de Budapest, de su crítica y su disolución y de la reformulación última de los problemas éticos de la filosofía de Heller: la posibilidad de construir una ética de la personalidad en la modernidad tardía y su relación con la política. Sobre lo esbozado en los primeros capítulos realizaré un análisis crítico de los temas de la filosofía de Agnes Heller y de su evolución. Retrospectivamente, señalaré cuatro grandes campos de reflexión interrelacionados en la obra de Agnes Heller. Estos serían el proyecto de una antropología social, la teorización sobre la vida cotidiana como modelo de racionalidad, la formulación de una filosofía política y la reflexión ética. Todos estos temas han ido apareciendo en momentos distintos del desarrollo intelectual de la discípula de Lukács, pero todos forman parte de un corpus común y componen lo que ella misma ha denominado una filosofía abierta e inacabada.

El primer bloque de reflexión, la antropología social, tiene un carácter ambiguo. Inspirada en el concepto de hombre descrito por Marx en los Manuscritos rápidamente se aleja de éste al

interpretarlo, en su búsqueda de fundamentos normativos en el marxismo, como valor y no sólo como esencia constitutiva de lo humano. No perseguía, por tanto, una antropología esencialista sino una antropología crítica muy próxima, por cierto, al espíritu de la antropología pragmática de Kant. Un primer hecho revelador es que esta antropología, inacabada y variada en sus propósitos a lo largo de su desarrollo, está compuesta de diversas teorías. Es decir, está expresada en la forma de hipótesis. Estas teorías están plasmadas en diversos libros que constituyen, en realidad, una antropología negativa que deja lugar a una antropología mínima. Lo que se persigue no es, por tanto, definir la esencia del hombre sino llevar a cabo un proyecto crítico que desbroce el camino hacia la formulación de las posibilidades de una ética de la personalidad. En efecto, la primera parte, el libro Instinto, agresividad y carácter, constituye una crítica al intento freudomarxista de fundamentar la emancipación humana en la naturaleza pulsional del hombre. Agnes Heller discrepa de estos teóricos que creen que se puede fundamentar la emancipación en una naturaleza humana roussoniana, en una naturaleza buena corrompida por la sociedad. Sin embargo, no deja por ello de empatizar con los valores ilustrados que encarnan:

Al unísono con el gran pensador de Königsberg, Fromm puede decir de sí mismo: «Se hace muy bien en aceptar que la naturaleza actúa en el hombre en orden la mismo objetivo que persigue la moralidad, mejor que si se denigra a la humanidad para adular a los hombres

invertidos de poder»<sup>3</sup>

Heller, aún compartiendo la misma crítica al marxismo esclerotizado que hace buscar a estos teóricos una fundamentación distinta de la emancipación humana, no formula una nueva teoría sobre los instintos sino que hace ver que los datos aportados por la psicología no significan una negación total de la subjetividad consciente orientada por los valores. Que la psicología o la antropología, aunque muestran que la naturaleza humana no puede hacerse completamente racional, señalan un amplio margen de constitución subjetiva para el hombre. En esta obra, que tiene por subtítulo Introducción a una antropología social marxista, enuncia lo que constituye el propósito de su antropología:

«Realízate a ti mismo», «llega a ser individuo», «forma en ti la confianza inquebrantable en ti mismo» -sí, pero ¿cómo? Hemos intentado mostrar brevemente que la antropología no puede dar en general ninguna respuesta a la pregunta por el cómo. Puede solamente esbozar, dar la prueba, declarar que hay una posibilidad antropológica de solución; dicho más exactamente: puede excluir su imposibilidad. Puede declarar: el hombre no tiene impulsos innatos, específicos del género, y tampoco por consiguiente un instinto agresivo; por ello, desde una perspectiva puramente antropológica no está excluida -es decir, es posible- una humanidad no caracterizada por la agresividad.(...) Es posible una humanidad cuyos individuos puedan distinguir racionalmente entre las exigencias o normas dirigidas a ellos según su valor y su función (...).<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> Heller, A. Instinto, agresividad y carácter, Península, Barcelona, 1980, trad. de José-Francisco Ivars y Carlos Moya, p.59.

<sup>4</sup> Heller, A., Instinto, agresividad y carácter, op. cit., p.196.



La segunda parte de su antropología social, la Teoría de los sentimientos, constituye un análisis del carácter alienado de la personalidad contemporánea, de la separación entre razón y sentimientos, realizado desde el punto de vista filosófico del valor del hombre rico en sentimientos. En la primera parte de esta obra se critica, a través de una fenomenología de los sentimientos, a los filósofos que buscan fundamentar la moral en los sentimientos y a los que oponen teóricamente sentimiento y razón. En la segunda parte, a través de una sociología de los sentimientos, se muestra la alienación de sentimientos y razón en la modernidad y la imposibilidad de una total reconciliación, en ésta, de ambos. Nuevamente se persigue mostrar que no hay una separación tajante entre los dos y que la ética de la personalidad que defiende posibilita su reconciliación tentativa, en un mundo que los ha hecho irreconciliables, a través del compromiso solidario destinado a aliviar el sufrimiento de la humanidad. La manera de salvar este abismo, de vencer la alienación de la personalidad, será la empatía con los que sufren.

Una vez desbrozada de forma crítica la naturaleza "natural" del hombre con vistas a la posibilidad de una ética de la personalidad, la tercera parte estará dedicada a la, en formulación de Marx, "segunda naturaleza", es decir, a la historia. En el modelo antropológico que Agnes Heller quería desarrollar las dos primeras partes, las dedicadas a los instintos y a los sentimientos, constituían pilares básicos sobre los que mostrar el carácter humano, en tanto no natural, del hombre. Una idea que Marx había tomado de Vico y que estaba a la

base de la lectura normativa de Heller. Pero al reflexionar sobre la historia como naturaleza humana el paradigma presupuesto entró en crisis. La sensación de crisis de paradigma será, precisamente, la característica más sobresaliente del libro "Teoría de la Historia". Desechado el carácter "científico" de la teoría social marxista, de su filosofía de la historia, la pregunta de Heller es si este abandono nos deja huérfanos en nuestro actuar moral y político o si, por el contrario, nuestro actuar moral y político puede ser fundado sobre bases distintas manteniendo los mismo valores de Marx. Esto es, los valores de la libertad y de la humanidad defendidos por la modernidad. Lukács consideró que el problema ético fundamental de la modernidad era la desaparición de la Sittlichkeit y lo resolvió recurriendo a la filosofía de la historia de Marx, en la que veía la promesa de una nueva humanidad reconciliada. Sin embargo, una vez desvanecida ésta utopía escatológica, el proyecto de una antropología social marxista como fundamento normativo quedaba seriamente cuestionado: ¿dónde podemos encontrar apoyatura para nuestras acciones morales? ¿cómo es posible una ética de la personalidad en un mundo de valores contradictorios en el que ya no disponemos de la nueva comunidad moral anticipada por el sentido de la historia? En Teoría de la historia Agnes Heller rompe con la gran narrativa marxista, incluso con la filosofía de la historia reformulada como teoría de las necesidades radicales. Ya no podemos orientar nuestras acciones a través de la imagen de un futuro cierto en el que vivirá la humanidad satisfecha, la historia ya no tiene un sentido. Pero esto no deja sin respuestas a Agnes Heller. La respuesta débil que propondrá

tras el cambio de paradigma es que podemos dar sentido a nuestras acciones orientándolas mediante valores y controlando sus consecuencias. Es decir, la Teoría de la historia es el paso definitivo de Heller hacia la ética.

La cuarta parte de su antropología social la habría de constituir el abandonado proyecto de una teoría de las necesidades. Heller, en un primer momento, pensó que una teoría de las necesidades podría ser el sustituto de la filosofía de la historia de Marx, pero como veremos no llegó a realizar tal proyecto. Es más, el proyecto fue definitivamente criticado en el ya citado Teoría de la historia. Su influyente libro sobre el concepto de necesidades radicales en Marx no constituye tal desarrollo sino que se trata meramente de una aproximación al problema tal como aparece en la obra de Marx y que, lejos de fundamentar una teoría de las necesidades la servirá posteriormente para criticar esta nueva forma de filosofía de la historia totalizadora. Aquí me detendré para exponer lo que Agnes Heller esperaba de esta teoría y la autocrítica posterior que realizó de la misma. Sumariamente, con la teoría de las necesidades radicales Agnes Heller intentaba superar las contradicciones que veía en Marx entre los sujetos de la revolución y su filosofía de la historia, en palabras suyas:

Necesidades radicales son todas aquellas necesidades que nacen en la sociedad capitalista como consecuencia del desarrollo de la sociedad civil, pero que no pueden ser satisfechas dentro de los límites de la misma. Por lo tanto las necesidades radicales son factores de superación de la sociedad capitalista. (...) De un lado Marx construyó «filosóficamente» el sujeto de la historia, el proletariado, al que asignó el papel de guía del proceso revolucionario. De otro lado, elaboró una teoría según la cual el desarrollo

de las fuerzas productivas conduciría a la superación de la sociedad capitalista casi como una necesidad natural. En esta última acepción (...) el sujeto histórico no tiene en realidad ningún espacio, y únicamente cumple una función de comadrona, alivia los dolores del parto.<sup>5</sup>

Heller pensaba que de este modo se daba un fundamento más real a la transformación al eliminar el problema de la construcción filosófica del sujeto dejándolo abierto a los portadores de necesidades radicales, un tipo de necesidades que creía identificables.

Por último, el corolario del proyecto de antropología social estaba concebido como una teoría de la personalidad, al abandonarse éste no fue desarrollada dentro de su antropología pero sí como parte de su teoría ética resituada ahora en el contexto del análisis de la vida cotidiana.

La vida cotidiana, el segundo bloque de reflexión que he señalado, fue uno de los temas que más popularidad alcanzó en occidente gracias a su libro Sociología de la vida cotidiana, profusamente traducido, y que emparejaba con otros estudios coetáneos dedicados, desde puntos de vista diversos, al mismo tema. La propia Heller distingue en esta parte de su obra dos vertientes, una viva y otra muerta. La parte viva la constituye el paradigma de la objetivación. Este sería una suerte de teoría de la racionalidad no fundamentalista que iluminaría el carácter de nuestros valores y que tiene el propósito de dar explicación retrospectiva del mundo intelectual en el que vivimos. Mostraría la forma en que surgen los valores con los que ineludiblemente

---

<sup>5</sup> Heller, A., Para cambiar la vida, Crítica, Barcelona, 1981, trad. Carlos Elordi, p. 141.

hemos de operar para orientarnos en el mundo, la forma en la que se constituyen las objetivaciones que necesariamente presuponemos al pensar, y su conexión con la vida cotidiana. Es decir, la vida cotidiana como origen y fundamento de las objetivaciones reflexivas que nos permiten pensar y dar sentido a nuestras acciones.

La parte que considera muerta es la referente a la revolución de la vida cotidiana, precisamente la que alcanzó mayor audiencia en occidente entre los grupos radicales, y la más próxima retórica y teóricamente a las formulaciones de la "Nueva Izquierda". Por tanto, de este segundo bloque de reflexión Agnes Heller retendrá el paradigma de la objetivación como modelo de racionalidad no fundamentalista que da apoyatura a nuestros juicios morales y a nuestra interpretación teórica del mundo y rechazará el tema de la revolución de la vida cotidiana en su formulación de negación de la política y de visión totalizadora de los social. La vida cotidiana servirá como modelo de racionalidad que haga inteligible la expresividad humana a través de la comprensión del trabajo en sentido amplio, esto es, como creatividad humana.

El tercer bloque de reflexión en que he dividido la obra de Agnes Heller es la razón práctica, esto es la filosofía política y la ética. Aunque formuladas por separado, guardan una gran relación y por tanto he preferido tratarlas en un mismo capítulo que recoge los resultados de los dos intentos anteriores. La política es un tema relativamente reciente del pensamiento de Agnes Heller, esto es, su tratamiento se produce con posterioridad al exilio y es consecuencia del carácter ya

claramente postmarxista del pensamiento de Heller. Su concepción de la política estará centrada en la crítica al pensamiento político de la izquierda desde unos mismos valores compartidos (la crítica de la izquierda occidental y de los planteamientos de algunos de los nuevos movimientos sociales) y la recuperación de la democracia formal como precondition básica de cualquier política emancipadora, orientada hacia un futuro mejor, pero ya no redentora. Un tema afín a este sería el de la justicia. Tras los límites de la política y de la justicia estaría el terreno de la acción moral y el viejo tema de la ética de la personalidad. Agnes Heller abordará este tema desde distintos puntos de vista que van desde la filosofía de los valores hasta la elaboración de una teoría ética en la trilogía A Theory of Morals. La primera parte de esta trilogía lleva el título de General Ethics y está caracterizada por un enfoque interpretativo (está dedicada a los problemas metaéticos, sociológicos e históricos), la segunda parte se titula Moral Philosophy y su enfoque es normativo (se ocupa de la filosofía moral trascendental históricamente situada), y por último, la tercera parte, aún no publicada, A Theory of Conduct, estará dedicada a la paideia y a la terapia, esto es se ocupará de los problemas de la personalidad. Lo que subyace a todo el desarrollo que he planteado es el intento de responder a los dilemas de la modernidad, emblemáticamente la separación de ética y política, a través de diversos intentos de sutura hasta la respuesta última de Heller de una reconciliación tentativa y nunca finalizada.

En fin, lo que la tesis pretende mostrar en un doble movimiento es la presencia de una serie de temas nucleares en el

pensamiento de Agnes Heller que aunque trenzados con numerosas discusiones contemporáneas constituyen un pensamiento con personalidad propia. El otro movimiento que intentaría retratar este trabajo es la evolución que se ha producido en la teoría crítica de Agnes Heller, los motivos profundos que han suscitado dichos cambios. Asociado a este segundo movimiento estaría una evaluación crítica de la filosofía que ha legado este decurso teórico y la interrogación sobre su actualidad o inactualidad. El hilo conductor que regirá toda mi interpretación es la continuidad de la preocupación ética a lo largo de toda la obra de Heller hasta encontrar expresión, no definitiva sino tentativa e idiosincrásica, en su trilogía ética. Esta respondería al dilema sobre la posibilidad de una ética de la personalidad en una época en la que, al contrario de la de Aristóteles con el que Heller dialoga en profundidad, la verdad se ha pluralizado y el futuro está definitivamente abierto.

## 1. SOCIALISMO FIN-DE-SIECLE Y POSTMARXISMO.

La filosofía de Agnes Heller participa de una situación común a la de los continuadores críticos del marxismo occidental, es decir, a la de aquellos que habían rechazado la concepción tradicionalista del marxismo desde una versión modificada del mismo que han acabado autocriticando y que, además, se hacen cargo, si bien de forma matizada, de las críticas postmodernas y deconstruccionistas. Esta situación tiene su origen en la crisis del marxismo como gran narrativa totalizadora. Los motivos de esta crisis son de tipo diverso, desde la incapacidad teórica de este discurso para explicar las formas no económicas de explotación hasta la contrastación de sus predicciones con los resultados que el experimento de la construcción del socialismo ha ido arrojando a lo largo del siglo. Las críticas a las insuficiencias del discurso marxista no son nuevas sino que lo acompañan desde su orígenes, pero la peculiaridad de la situación actual reside en que quienes intententaron críticamente la reconducción del paradigma marxista mediante su reconstrucción crítica frente la realidad de los países socialistas han acabado por admitir que el carácter totalitario de las sociedades de tipo soviético era resultado de un pensamiento totalizador común. El socialismo, en esta nueva lectura, será descrito como la articulación democrática de la pluralidad. Es decir, ahora la utopía marxiana de la emancipación de la humanidad, la utopía de



la eliminación de todas las diferencias, no solo es considerada imposible sino además indeseable. Agnes Heller en los años setenta todavía pudo decir que lo que la separaba de Kolakowski era que este identificaba la esencia del socialismo con sus realizaciones. Ahora, admitida la irreformabilidad de los regímenes comunistas y redefinido el socialismo en términos democráticos, concedería que la esencia del marxismo estaba, de alguna manera, presente en estos estados. El carácter democrático que tuvieron las revoluciones del año 89 en la Europa "central oriental", confirmaron en la práctica este diagnóstico. Quizá las revoluciones que ocurrieron en estos países en los años cincuenta y sesenta tuvieron este mismo carácter. Así ha interpretado Agnes Heller la revolución húngara de 1956, pero lo hizo con posterioridad a la época en la que ésta sucedió, cuando ya se encontraba en el exilio<sup>6</sup>. Seguramente fueron también revoluciones democráticas, solo que fracasaron. No obstante, los teóricos honestos de la izquierda occidental vieron en ellas un intento de corrección del socialismo frente a la burocratización. Lo importante, en cualquier caso, es la evolución teórica de la izquierda occidental reflejada en el cambio interpretativo que dieron a unas y a otras revoluciones. Martin Jay ha reconstruido con minuciosidad la evolución del concepto de totalidad como

---

<sup>6</sup> Agnes Heller se ha ocupado extensa y profundamente, junto con Ferenc Fehér, del análisis de la Revolución Húngara en las obras siguientes: Fehér, F. y Heller, A., Análisis de la Revolución Húngara, Hacer, Barcelona, 1983, trad. de Milagros Rivera; y en el artículo, también de ambos, "Hungría 1956: Anatomía de una revolución política", Zona abierta, núm.26, 1980, trad. de Antonio Resines. Ambas obras no sólo constituyen un alegato y defensa de la Revolución Húngara sino que señalan el cambio de perspectiva política que tuvo lugar entre los marxistas disidentes del Este y que queda ejemplificado en la recuperación de la sociedad civil de la que se habla más adelante.

clave del decurso de la izquierda occidental desde Lukács hasta Habermas, subrayando el peso que ha tenido en este proceso la crítica a los regímenes del socialismo real y las críticas de los marxistas disidentes del Este:

Por tanto, lo que nos enseñan los ejemplos ruso y de Europa del Este es que el concepto hegeliano de totalidad normativa ocurre más fácilmente en los países en los que no se ha dado la modernidad burguesa. Esta conexión, la contraria de lo esperado por Marx, significa que socialismo y barbarie en lugar de socialismo o barbarie es la fórmula que describe gran parte de la historia del siglo veinte. Y lo que es más significativo, el discurso marxista hegeliano sobre la totalidad tiene posiblemente parte de la responsabilidad de este indeseado cambio.

No es accidental el que húngaros como Vajda, Konrád y Szelényi (a los que se podrían añadir otros como Ferenc Fehér, Agnes Heller y György Márkus) hayan llegado a esa conclusión. Estos, que eran los defensores del marxismo occidental en Europa del Este se han convertido en los portadores de malas noticias desde esa parte del mundo a Occidente, a donde muchos de ellos se han visto forzados a emigrar. Las malas noticias que trajeron no se limitaban a que el marxismo del Este es un fracaso desastroso, lo que no constituye una noticia, sino que el marxismo occidental al que inicialmente se adherían está profundamente deteriorado como antídoto frente a los horrores de su contraparte oriental. Las pruebas de este cambio pueden verse en el contraste entre sus reacciones ante la Primavera de Praga en 1968 y ante el otoño polaco doce años después. Mientras que muchos marxistas críticos, tanto del Este como de Occidente, interpretaban el «marxismo con rostro humano» checo como un intento de realización del humanismo marxista y de su promesa de una comunidad socialista no alienada, el caso polaco fue entendido en términos muy diferentes.<sup>7</sup>

Los términos en los que se entendió, nos dice Jay citando

---

<sup>7</sup> Jay, M., Marxism and Totality, Polity Press, Nueva York, 1984, p.534.

la interpretación de Andrew Arato<sup>8</sup>, fueron los de rejuvenecimiento de la sociedad civil frente al estado. Es decir, había una reevaluación de la sociedad civil enfrentada al estado, algo que desde el artículo de Marx sobre la cuestión judía había sido considerado como el ejemplo palmario de alienación, la separación del hombre y del ciudadano, que habría de ser superada mediante la "emancipación humana".

Esta situación nueva en la que se encuentran los teóricos del marxismo occidental, en especial los disidentes de los países del Este, y que describe muy exactamente los ideales e ilusiones de Agnes Heller, ha sido descrita, también brillantemente, por Martin Jay. Socialismo fin-de-siècle<sup>9</sup> es el nombre que Martin Jay ha elegido para describir el estado presente del marxismo occidental. Con esta definición busca establecer un paralelo entre el estado de ánimo en que se encontraba el pensamiento burgués a finales del siglo pasado y la situación de los pensadores socialistas en este último tramo del siglo veinte. En referencia a los primeros, "la expresión fin-de-siècle evoca el estado de ánimo ansioso y desesperado que se vincula con los decadentes de la cultura burguesa de finales del siglo XIX"<sup>10</sup> precisamente el momento en que el socialismo estaba más cuajado de esperanzas, "cuando para muchos intelectuales burgueses que

---

<sup>8</sup> El artículo de Arato al que se refiere Jay es: Arato, A., "Civil Society Against the State: Poland 1980-1981, Telos, 47, primavera, 1981.

<sup>9</sup> Las notas que aparecen en este capítulo, mientras no se especifique lo contrario, están tomadas del primer capítulo del libro de Jay, M., Socialismo «fin-de-siècle, Nueva Visión, Buenos Aires, 1990, trad. de Ofelia Castillo.

<sup>10</sup> Ibíd., p.9.

buscaban una salida a la melancólica parálisis de la cultura fin-de-siècle, la identificación con el movimiento socialista fue una elección frecuente"<sup>11</sup> La melancolía en este nuevo fin de siglo afecta ahora a la izquierda que ve cada vez más lejos la realización de sus esperanzas. El argumento de Jay es que al igual que la cultura burguesa encontró nuevas formas de sobreponerse a la decadencia, algunos teóricos del socialismo están intentando la misma tarea, y con ello nos están mostrando la forma de trascender "la melancolía de la izquierda"<sup>12</sup> y la forma que tendrá el socialismo en el siglo XXI. La equiparación es fructífera por cuanto refleja una misma decadencia, y finalmente abandono, del deseo de totalidad como objetivo normativo, algo que fue una de las características definitorias del marxismo alumbrado por Lukács, Korsch, Bloch y Gramsci. Es más, para Martin Jay, la develación de esta esperanza es la historia misma del marxismo occidental. Ampliando la argumentación de Jay me atrevería a afirmar que los filósofos de la praxis permanecían de hecho ligados a la problemática filosófica del siglo pasado y que su encuentro con el marxismo fue la forma que adoptaron para resolver el problema de la muerte de la filosofía teorizado por Nietzsche. El caso paradigmático que apoyaría mi afirmación sería la conversión al marxismo de Georg Lukács como forma de superación de su anterior

---

<sup>11</sup> Ibíd., p.9.

<sup>12</sup> El término "melancolía de izquierda", acuñado por Walter Benjamin, expresa el estado de ánimo de la resignación melancólica burguesa de finales del siglo XIX traspuesta a los intelectuales izquierdistas. En estos se manifestaría en el abandono de la acción política para situarse por encima de estas luchas. Véase, Gross, D., "Left Melancholy", Telos, núm. 65, otoño de 1985, pp. 112-121.

existencialismo y de su anticapitalismo romántico. El marxismo occidental habría completado así un ciclo que va desde la muerte de la filosofía a la muerte del marxismo.

Para los partidarios del marxismo occidental, en la interpretación de Jay, cada vez se hizo más claro que "la totalidad normativa como comunidad perfectamente armoniosa planteada por el marxismo hegeliano en su mayor utopía no era un objetivo ni coherente ni viable. Y, consecuentemente, el intento de utilizar una idea descriptiva de la totalidad para explicar el curso longitudinal de la historia, o aun el actual todo sincrónico, también fallaba". La totalidad elegida por los marxistas occidentales era la segunda naturaleza de Marx, un todo aislado de la naturaleza, de la que se había emancipado, que recibía el nombre de "historia" o de "sociedad". Esta primera determinación significaba una reducción del concepto de hombre. Para Jay esta exclusión de la primera naturaleza de la totalidad histórica privaba a estos del conocimiento del papel que la naturaleza juega en esta totalidad. El homo faber se convirtió en la descripción del hombre, una descripción exclusivamente historicista y sociologizante. Ya algunos miembros de la Escuela de Francfort protestaron contra esta reducción que privilegiaba la acción instrumental del hombre sobre la naturaleza. Aquí la crítica ecologista contemporánea ha centrado sus ataques buscando desplazar el rol expresivista del hombre. Pero los problemas no se reducen a la relación entre psicología y sociología o entre naturaleza e historia, "para evitar la reducción del todo a un mero conglomerado de elementos dispares y autónomos, el holismo marxista necesariamente trató de fijar un nivel esencial de

determinación dentro del todo". La determinación economicista de este todo y el posterior metasujeto expresivista hegeliano concluyeron también en sendos fracasos que se manifiestan en la pérdida de fe en el sujeto fuerte, "ya sea individual o colectivo". Otro tanto ocurrió con la creencia de Althusser en la existencia de una estructura dominante, "de un modo de producción que era determinante, en una instancia última que, paradójicamente, no se produjo nunca, (...), la búsqueda de una llave privilegiada para desentrañar el mecanismo estructural que determina el todo ha sido casi abandonada."<sup>13</sup> La expresión de Offe de "capitalismo desorganizado" subrayaría lo problemático de la existencia de "un principio organizativo coherente". Jay señala dos modelos epistemológicos en el marxismo occidental, y ambos han entrado en crisis:

Los partidarios mas científicos del marxismo han asumido implícitamente la visión del ojo de Dios propia de un metasujeto trascendental y monológico, capaz de captar el todo desde un desde un presunto punto exterior a él mismo. Sus opositores críticos y neohegelianos, se volvieron en cambio hacia el razonamiento derivado, en última instancia, del principio verum-factum de Giambattista Vico, que pretendía un privilegio epistemológico surgido del poder constitutivo. Es decir, el proletariado como hacedor del todo social llegaría a reconocerse en las instituciones alienadas y cosificadas del mundo capitalista. Esa comprensión lo conduciría a una reapropiación revolucionaria del mundo social por parte de la clase responsable de su construcción.<sup>14</sup>

Ambos modelos han sido profundamente criticados por centrarse únicamente en derivaciones del paradigma de la

---

<sup>13</sup> Jay, M., Socialismo «fin-de-siècle», op. cit. p. 12.

<sup>14</sup> Ibíd., p.14.

producción. En realidad, el "adios al proletariado" debido a la integración del movimiento obrero en el sistema capitalista y la crítica de los nuevos movimientos sociales a las formas de dominación no económicas exigían esta revisión.

Pero no hay sólo abandono y decadentismo, melancolía de izquierdas, en la última vuelta de tuerca del marxismo occidental. Tan elocuentes como las similitudes son las diferencias entre los pensadores de ambos finales de siglo. Y de entre estas destaca la opuesta consideración del ámbito de la política. Si en el siglo pasado la decadencia acarreó el retiro de la política hacia la estética y la psicología, en este final de siglo ha significado el redescubrimiento por el socialismo del valor de la política. Frente a la política apocalíptica y expresivista de la "Nueva Izquierda", Jay señala la recuperación de un tipo de actividad política que no centra "su interés en apoderarse del estado burgués o derrocarlo, una estrategia impotente que reflejó los impulsos aun totalitarios de una era anterior, la nueva política ha redescubierto los sitios plurales de la sociedad civil, entendida ahora como algo más que el mercado económico"<sup>15</sup>. La nueva política ha renunciado a constituir una identidad política unitaria para pasar a desempeñar diversos papeles políticos, ha renunciado a entender toda opresión en terminos exclusivos económicos, productivistas o de clase. En todo ello está presente la crítica que los nuevos movimientos sociales, el ecologismo y el feminismo, han jugado en esta nueva consideración de la política. Pero sobre todo, lo que más destaca es la revalorización sincera de la democracia

---

<sup>15</sup> Ibíd., p.17.

burguesa. El objetivo de la democracia directa o la idea de la vanguardia política que "habla en nombre del sujeto de la historia" han sido abandonadas por la consideración de que "las formas democráticas liberales, aun imperfectas, aseguran la satisfacción de los diferentes reclamos provenientes de una sociedad civil inevitablemente pluralista"<sup>16</sup>. Esta nueva concepción de la política por algunos teóricos socialistas la encarna Jay en la siguiente lista: "esta nueva apreciación del valor de la política democrática es evidente en la obra de muchos teóricos socialistas de antecedentes diversos. A ex miembros de la Escuela de Budapest y seguidores de Lukács, como Agnes Heller, Ferenc Fehér y Mihaly Vajda, se unieron ex trotskistas como Cornelius Castoriadis y Claude Lefort; ex althusserianos como Chantal Mouffe y Ernesto Laclau han coincidido con devotos de la Escuela de Francfort, como Seyla Benhabib y Jean Cohen"<sup>17</sup>. En todos ellos encuentra Jay un reconocimiento común del valor de "la política democrática en sí misma como algo irreducible a la lucha de clases socioeconómica", y un énfasis no menor en los peligros de los que, como el leninismo, prometen el fin "de la política en nombre de una voluntad soberana unificada". Chantal Mouffe y Ernesto Laclau, desde su particular punto de vista postestructuralista, han insitado, en interpretación de Dick Howard, en estas ideas:

The description of hegemonic politics as pluralist and democratic only seems far from marxist program that seeks to end relations of exploitation. Because

---

<sup>16</sup> Ibíd., p.17.

<sup>17</sup> Ibíd. p.18.



exploitation is a relation, it is structured by a system of differences. Difference is simply a fact; it is an inherently temporary fixation of identity which is constantly subject to re-articulation in a new discourse. Politics is an articulation; radical politics is «a type of action whose objective is the transformation of a social relation which constitutes a subject in a relation of subordination». (...). But the deconstructionist cannot attribute this new political articulation to the action of a real subject or the empirical result of changed objective conditions. The advent of modernity provides deconstructionist with the explanation of the radical force of democratic politics. Modernity destroys the traditionalist society whose principle of identity was given by an external or transcendent signifier. The hierarchical order of accepted relations of subordination gives way to the «democratic imaginary» founded on the principle of equality. Thus, Tocqueville's expectation of the constant displacement and extension of the demand for equality furnishes the basis for the democratic attack on exploitation.

The concept of a "democratic imaginary" is introduced in order to provide a principle of political agency in a context from which subjective action and empirical social causality are excluded. (...). Its political justification is provided negatively by the reconstruction of the Marxist dilemmas that led to the deconstructionist theoretical option. Its positive function is suggested by the fact that the central revolutionary demand through at least 1848 centred around democratic gains. Afterwards, emphasis moved to economic demands, then to social claims for equality which produced finally the welfare state -and the contemporary dead-end of radical socialist thought. The reason for this shift is explained by the presence of a «Jacobin imaginary» in socialist thought. This Jacobin heritage sought a unique point from which a rupture in the social fabric was to occur. (...). The assumption of a single foundation for revolution neglects the «syntagmatic» extension of democratic demands to other relations of subordination. Radical democracy must be explicitly pluralist.<sup>18</sup>

Jay señala que en lo que respecta a esta nueva consideración de la política, por esta vez, la teoría ha seguido a la práctica, recordando las revoluciones democráticas de esta década. Algo que

---

<sup>18</sup> Howard, D., "The Possibilities of a Post-Marxist Radicalism", Thesis Eleven, núm. 16, 1987, pp.69-84.

constrasta con la pasada adoración por tiranos de toda laya y que motivó la aspera crítica de la izquierda disidente del Este al marxismo occidental por su inhibición, oposición, o tímida solidaridad, ante las revoluciones democráticas que se produjeron en Europa oriental a partir de la revolución húngara de 1956. Otro de los cambios que señala Jay es la valoración más matizada que del capitalismo realiza el socialismo fin-de-siècle. Para Jay esto significa "el abandono de los modos de pensamiento totalitarios" que contraponían "el capitalismo como un todo, sin diferenciar sus contenidos, a una supuesta alternativa socialista entendida como su negación radical"<sup>19</sup>. Habermas y su apelación a continuar apoyando el "incumplido proyecto de la modernidad" sería aquí paradigmático. Heller, igualmente, señala la necesidad de dar continuidad al proyecto de la modernidad para que no fracase. En lugar de capitalismo a secas hablará ahora de las "tres lógicas" enfrentadas de la modernidad: el capitalismo, la industrialización y la democracia.

El anhelo de totalidad ha sido casi completamente desterrado de la izquierda occidental y la pérdida de esperanza en esta utopía absoluta, pese al "ataque de «melancolía de izquierda» a raíz del colapso de la «Nueva Izquierda»", ha llevado a aceptar que cualquier orden social creado por seres humanos tendrá necesariamente imperfecciones.

Otra de las diferencias más llamativas que subraya Jay entre la actitud de estos pensadores de finales de ambos siglos es la diferente percepción de la vanguardia. Mientras que la decadencia burguesa dió paso al apogéo de las vanguardias, en este final de

---

<sup>19</sup> Jay, M., Socialismo «fin-de-siècle», op. cit. p. 19.

siglo su descrédito alcanza desde la política a la estética. Incluso los que quieren dar continuidad al proyecto moderno como Habermas o Heller rechazan de plano que exista alguna élite o grupo privilegiado que tenga en su mano el acceso a un futuro mejor. Y esto conecta con lo que considera Jay la diferencia fundamental entre las dos formas de reflexionar que ha ido contrastando, el socialismo fin-de-siècle significa, sobre todo, el final de las políticas redentoras. Para Jay la desazón espiritual de los decadentes burgueses era debida a su fuerte nostalgia de redención mesiánica. "Aquí el viejo tropo de la unidad esencial, rota temporalmente, pero por último convertida en una unidad superior, un tropo derivado de raíces religiosas y muy evidente en las historiosofías romántica e idealista del siglo XIX, era aún fuertemente eficaz. Como se ha señalado con frecuencia, el nacimiento del marxismo occidental hacia fines de la Primera Guerra Mundial y en los albores de la revolución bolchevique, estuvo profundamente caracterizado por expectativas mesiánicas. Figuras como Lukács, Bloch, Benjamin y Leo Lowental no pueden ser entendidas sin hacer referencia a este contexto tan cargado.<sup>20</sup>" Jay señala que el abandono de la retórica "y aun del concepto de ser social redimido", tras su crítica por autores como Ferenc Fehér, ha dado paso a "la necesidad de una política más sobria de la Mündigkeit o madurez, en la que la esperanza utópica de la reconciliación perfecta y la totalidad normativa son tranquilamente dejadas de lado."<sup>21</sup>

Esta reducción de las expectativas utópicas del socialismo

---

<sup>20</sup> Ibíd., p.21.

<sup>21</sup> Ibíd., p.22.

fin-de-siècle no significa, sin embargo, el abandono de un proyecto emancipador amplio. Lo que varía es la forma en que este es ahora considerado. Sin utopía, dicen Laclau y Mouffe, no hay posibilidad de negar el orden existente, pero al tiempo nos recuerdan que la tensión "entre el imaginario utópico y su realización" es insalvable. Para ellos "toda política democrática radical debiera evitar los dos extremos representados por el mito totalitario de la Ciudad ideal y el pragmatismo positivista de los reformistas sin proyecto". Similares advertencias se encuentran en Habermas y en Agnes Heller con sus defensas del procedimentalismo y de la democracia formal manteniendo el objetivo socialista.

Jay concluye su ensayo dirigiéndose a aquellos que encuentran esta postura demasiado fría o desvaída y se pregunta retóricamente sobre quién acudiría a las barricadas para defender una utopía de procedimientos. Pero inmediatamente les recuerda la defensa que hace este socialismo de los mejores logros de la tradición ilustrada y de la reelaboración no milenarista de las esperanzas utópicas de la tradición socialista. Y esta, que duda cabe, es la única esperanza de que el socialismo tenga un futuro libre de la paralizante melancolía de izquierda "de un orden social normativamente totalizado y absolutamente redimido. Porque debemos admitir que tal utopía es una instancia última que puede no sobrevenir nunca".

Si los nuevos movimientos sociales pueden, en gran medida, ser comprendidos como reacciones defensivas de un mundo de la vida comunicativamente racionalizado, entonces podemos entender el imaginario socialista - aún en su forma utópica- tanto en términos de la preservación y la expansión de los logros históricos

como en función de los sueños de un futuro de redención.<sup>22</sup>

Desde luego, cabría hacer algunas matizaciones al léxico empleado por Jay para caracterizar el pensamiento de estos autores que ha denominado socialistas fin-de-siècle, pero en líneas generales se trata de una descripción correcta e iluminadora. Otra forma de caracterizar el pensamiento de estos autores es englobarlos bajo la rúbrica de postmarxistas. El uso abusivo del prefijo post- está justificado en este caso porque señala la peculiaridad de un socialismo que ha pasado críticamente por Marx y que ha buscado resolver sus antinomias abriéndose a otros tipos de pensamiento. Andrew Arato<sup>23</sup>, describiendo esta evolución en el pensamiento de Agnes Heller, se preguntaba por lo que ocurriría si descubriéramos que todo lo que asociamos con la teoría de la alienación en los Manuscritos de 1844, en los Grundrisse y en El Capital, da lugar a una crítica total de los fundamentos de la teoría y de la práctica del estalinismo y del neoestalinismo, es decir de las extintas sociedades del Este. Si además de esto descubriéramos que sólo la filosofía de la praxis del joven Lukács, de Korsch y de Gramsci pueden dar sentido, contemporáneo, al proyecto marxista, pero que este proyecto ya no puede ser fundado, como hicieron estos autores, en una teoría determinista o cuasi determinista de la sociedad. ¿Qué fundamentación habría, cuáles serían "las

---

<sup>22</sup> Ibíd., p.23.

<sup>23</sup> Arato, A., "Translator's Introduction to Heller's «Towards a Marxist Theory of Value»", Kinesis, vol.5, núm. 1, 1972, pp.4-6.

condiciones de posibilidad", para una filosofía de la praxis que aspirara a ser un momento de la transformación de la sociedad? La respuesta ya no puede ser, sin más, una nueva teoría social que reemplace el obsoleto paradigma marxista porque la ciencia objetiva (ese fetiche que compartían el marxismo vulgar y los weberianos vulgares) también ha sido desenmascarado. Por tanto, la voluntad emancipatoria no viene dada por la teoría social sino que es anterior a ésta, "aunque las posibilidades objetivas de emancipación sólo pueden ser articuladas dentro de una teoría social". La reflexión de Arato sitúa bastante bien las coordenadas que han ido definiendo cada vez con mayor precisión el pensamiento de Agnes Heller. Esta autora, los filósofos postmarxistas, han invertido la relación clásica en el marxismo de subordinación de la ética y la política a la teoría social, revalorizando la primacía filosófica de ambas. Hay pues una justificada vuelta hacia la primacía de lo práctico. Arato hace otra importante observación sobre este punto: la disociación de la filosofía marxista de su teoría social se debe al "fracaso histórico de los proyectos estratégicos basados en la única versión completamente articulada de teoría social marxista". La filosofía de Agnes Heller está inspirada en los valores de Marx pero ya no serán los valores constitutivos de una humanidad futura sino los valores regulativos que informen la crítica de un presente siempre insatisfactorio. Serán los valores que orienten una teoría social empeñada en señalar las posibilidades reales de emancipación desde la inevitable imperfección de las instituciones humanas, no desde la redención absoluta.

## 2. LAS ANTINOMIAS DE MARX.

Agnes Heller y Ferenc Fehér señalan en su libro Anatomía de la izquierda occidental que hay varias causas principales que han propiciado el sentimiento de crisis en el marxismo occidental<sup>24</sup>:

La primera es la aceptación de la idea de pluralismo, de la necesidad de eliminar de la izquierda las soluciones monolíticas tanto desde el punto de vista social, como filosófico y cultural. Los fenómenos que han marcado este cambio son, en el plano político, la aceptación del pluralismo de la representación política en lugar de la idea de la dictadura política; en el plano filosófico, la creciente influencia de la teoría de Apel/Habermas acerca de la comunicación en lugar de una epistemología autoritaria, y en el plano cultural, el papel cada vez más importante que ha desempeñado en la izquierda un relativismo cultural antietnocentrista<sup>25</sup>

La primera consecuencia de esta pluralización en el marxismo es su secularización. La pluralización de los marxismos en su constante búsqueda por dar respuesta, en formas diversas, a los problemas contemporáneos acarrea la secularización del marxismo y, por tanto, la quiebra de la ortodoxia. Heller y Fehér creen

---

<sup>24</sup> Sobre la "crisis del marxismo" en general y sobre su incidencia en España puede verse el conciso y espléndido artículo de Francisco Fernández Buey "A propósito de la crisis del marxismo y su repercusión en la España postfranquista", recogido en Gimbernát, J.A. y González, J.M. eds., II. Encuentro hispano mexicano de filosofía moral y política, Instituto de Filosofía (C.S.I.C.), Madrid, 1988, pp.405-417.

<sup>25</sup> Heller, A. y Fehér, F., Anatomía de la izquierda occidental, Península, Barcelona, 1985, trad. de Marco-Aurelio Galmarini, p.119.

que en esto era plenamente consciente Marx al desmarcarse del "marxismo" como heredero leal que era de la Ilustración. Así, con la pluralización, también cambia la imagen de Marx. De padre fundador de la doctrina pasa a ser el teórico más importante del socialismo. Y esto, sin duda, no disminuye su valor, sino que, por el contrario, lo acrecienta. La pluralización del marxismo trajo como consecuencia, en fin, su secularización y por tanto la pérdida de su carácter escatológico y religioso. Heller y Fehér ligan la apelación a la ortodoxia, la conversión de la filosofía de Marx en marxismo, en un "ismo", a dos corrientes que han sido muy representativas dentro del movimiento obrero y que manejaban una misma concepción de la verdad: "la primera era la tendencia positivista predominante en el siglo XIX, cuyas importantísimas instituciones exigían un «conocimiento generalizado» y no una mera filosofía personal. La segunda era el jacobinismo latente, que requería una autoridad infalible. Ambas corrientes llevaban implícita la institucionalización de la filosofía de Marx y controles constantes de su uso ortodoxo o herético"<sup>26</sup>. El abandono de esta creencia en una epistemología autoritaria es la segunda de las causas que ha propiciado la crisis del marxismo<sup>27</sup>. Por eso estos dos autores descreen de dos predicciones muy extendidas entre la izquierda sobre cuáles serán

---

<sup>26</sup> Heller, A. y Fehér, F., Anatomía de la izquierda occidental, op. cit. p. 120.

<sup>27</sup> El artículo de Leszek Kolakowski "Carlos Marx y la definición clásica de verdad" es una magnífica iluminación del contraste entre el Marx filósofo y la epistemología autoritaria que primó en su recepción. Está contenido en: Kolakowski, L., Tratado sobre la mortalidad de la razón, Monte Avila Editores, Caracas, 1969, trad. de Miguel Mascialino.



las consecuencias de la crisis. La primera señalaría la inminencia de un "renacimiento del marxismo" apoyado en la reforma de los países socialistas y el eurocomunismo en occidente. De esta profecía, augurada por Lukács, admiten que durante un tiempo fueron devotos. Ahora sostienen, el desenlace final del socialismo real aún lo reafirmaría más aún si lo pudieran haber tomado en consideración cuando escribieron el libro, que puede haber "renacimientos" del marxismo, pero ya no como tal marxismo pues este no puede solventar los problemas estructurales inherentes a todo "ismo". La otra profecía es la de la muerte de Marx. También niegan esta profecía, y nos recuerdan que los entierros de cualquier filósofo importante siempre han resultado prematuros. Marx, por lo tanto, sigue vivo como teórico socialista, como fuente de inspiración y de discusión, esto es como un clásico. Por tanto, de la crisis del marxismo Heller y Fehér extraen algunas conclusiones positivas: la desacralización de Marx y la pluralización de la verdad (no la renuncia a la búsqueda de la verdad) y algunas consecuencias teóricas:

La primera de ellas es que ningún objetivo teóricamente importante de un movimiento socialista -y medios adecuados y fijos- debería darse de una vez para siempre, y que aun entonces jamás debería comprender un solo objetivo con un solo medio adecuado. Lo que pueda aceptarse como correcto en vista de los proyectos socialistas de un período dado, será elaborado en los procesos de comunicación. En segundo lugar, la comunicación -y en esto reside la mayor contribución de Apel y Habermas a toda la teoría moderna del socialismo- debe estar libre de dominación y debe ser continua (nosotros no creemos que esto deba forzosamente lograr el consenso total) y, a nuestro juicio, debe conciliar teórica y prácticamente los aspectos negativos y positivos de la libertad. Por último, una teoría social de intención práctica, por

profundamente influida que se encuentre por un pensador, no debe convertirse en «ismo», si bien esto no es idéntico a la negación de la pertinencia de la filosofía ni del pensamiento holístico en general.<sup>28</sup>

Por último, la tercera razón que dan de la crisis del marxismo es el surgimiento en la izquierda de otras teorías y movimientos ya no marxianos sino postmarxianos. Estos serían los desafíos libertario, romántico y el de la dialéctica negativa. Bajo estos tres epígrafes recogen Heller y Fehér distintas críticas al marxismo que han invalidado su sistematicidad y que forman ya parte, de distintas formas, del pensamiento de la izquierda. Así la crítica libertaria no significa que al marxismo se le oponga un cuerpo de doctrina distinto sino distintas críticas no holistas. En Cornelius Castoriadis<sup>29</sup>, a quien consideran el principal representante de este postura, toma la forma de una crítica al marxismo por haberse convertido en lenguaje de dominación y una crítica a Marx por no ser suficientemente libertario. La primera de estas objeciones no la pudo imaginar Marx pues no vivió la instauración de ninguna sociedad socialista. Heller y Fehér conocieron el peso de esta objeción al intentar una crítica de estas sociedades desde un marxismo crítico, empresa que finalmente hubieron de abandonar. De hecho Marx no pudo imaginar que el marxismo, al igual que la ciencia, pudiera convertirse en ideología, en sentido negativo,

---

<sup>28</sup> Heller, A. y Fehér, F., Anatomía de la izquierda occidental, op. cit. p. 124.

<sup>29</sup> La crítica de Cornelius Castoriadis al marxismo puede verse en el primer volumen su obra La institución imaginaria de la sociedad, Tusquets, Barcelona, 1983, que lleva por título "Marxismo y teoría revolucionaria".

pues aún seguía preso de muchas de las ideas positivistas de siglo XIX.

El deficit de libertarismo de Marx radicaría en su falta de sensibilidad hacia las formas de opresión no ligadas a la explotación en el trabajo, o en su reducción de las mismas a la opresión económica. Aquí se podría situar la crítica feminista, o ciertas formas de nacionalismo. El marxismo, al haberse convertido en doctrina, habría "encajonado" nuestro pensamiento en un sistema, se habría convertido en una especulación abstracta que dejaba al margen los problemas presentes de la humanidad. Y en esto, que duda cabe, tendría algo de responsabilidad Marx: primero por su reducción del problema de la emancipación al trabajo y, al mismo tiempo, por el exceso de su concepto de emancipación que consideraba que una vez lograda la emancipación del trabajo se desvanecerían todas las formas de opresión. Esto habría hecho al marxismo poco sensible hacia diversas formas de opresión pero también poco sensible hacia las formas liberales de libertad puesto que no significaban la completa emancipación de la humanidad. Norberto Bobbio ha señalado certeramente este descubrimiento de las libertades liberales de los marxistas al observar que se trataba de gente que buscaba responder a los problemas contemporáneos leyendo y releendo los mismos libros hasta que un día, al mirar fuera de ellos, descubrieron el Mediterráneo.

El segundo de los movimientos postmarxistas que han actuado en la crisis del marxismo es el "desafío romántico": "el desafío romántico se centra en dos cuestiones: la vida y el medio". Aquí la crítica se centra en una problemática del todo ajena a Marx

"ese pensador típicamente decimonónico para quien ni la autodestrucción de la humanidad, ni el agotamiento de nuestros recursos naturales y la desintegración de la ecoestructura existían como problemas, o bien critican explícitamente a Marx por su apoyo a la lógica de la industrialización ilimitada, que él viera como fuerza de emancipación".<sup>30</sup> Si la primera crítica, la libertaria, sigue fiel al valor fundamental de occidente, la libertad, la segunda resulta más problemática por su defensa de la vida por encima de este valor. Para Heller una crítica ecologista emancipadora deber articular el valor de la vida en armonía con el valor de la libertad<sup>31</sup>.

El tercer desafío al marxismo lo constituye la dialéctica negativa, una forma de pensamiento de influencia cada vez mayor pero que por sus características propias no puede alumbrar ningún tipo de movimiento. Heller y Fehér distinguen dos tipos de dialéctica negativa. El primero tendría expresión "en los mitos

---

<sup>30</sup> Heller, A. y Fehér, F., Anatomía de la izquierda occidental, op. cit. p. 125.

<sup>31</sup> La crítica a estos movimientos, en concreto a los movimientos pacifistas y antinucleares, la desarrollan Heller y Fehér en su libro Sobre el pacifismo, Editorial Pablo Iglesias, Madrid, 1985, especialmente en el capítulo titulado "La vida y la libertad como valores universales de la modernidad". En este libro, mal comprendido en occidente, lo que se persigue es deshacer la antinomia presente en la cultura occidental entre los valores de la libertad y la vida, frente a cualquier defensa unilateral de los mismos: "Hay que mantener la unidad de la libertad y la vida como valores universales de nuestra civilización, pues si no la izquierda democrática renunciaría a su misión histórica. Tampoco hay una necesidad práctica de aceptar esa elección automutiladora. El deber de los movimientos sociales que son conscientes de los peligros actuales pero que quieren transformar la presente constelación, es precisamente reformular los problemas mediante la creación en la práctica de un nuevo campo social de alternativas. Este, y no la aceptación místico-heroica de la muerte colectiva, el suicidio, de nuestra civilización, o la interiorización de la esclavitud, es el camino hacia la vida y la libertad." p. 41.

de la llamada «negatividad artificial», en la perspectiva de que es imposible cambiar, modificar o someter la lógica capitalista, puesto que todos los tipos de oposición a ella ya han sido «preprogramados» en formas místicas en el mero funcionamiento del sistema. En este mito de una impotencia social ontológicamente inevitable, la acción se vuelve un epifenómeno que es justo castigo por la confianza exagerada de los actores primitivos y sus falsas creencias en la omnipotencia de la acción".<sup>32</sup> Este tipo de dialéctica negativa tiene dos subgrupos en la clasificación de estos autores: la teoría de Adorno y Marcuse sobre la mercantilización y corrupción de la cultura de oposición que queda destruída por el mercado al convertirse en cultura de masas; y la "dialéctica de la Ilustración", "la autodestrucción de la razón en su uso instrumental". Heller y Feher nos recuerdan que la perspectiva de un holocausto nuclear alienta de nuevo el presagio de la inevitabilidad de la muerte de la cultura.

"El segundo tipo de dialéctica negativa hoy predominante está ligado al crecimiento canceroso -como se lo llama- del sistema de necesidades cuantificadas, que es otra idea tomada del marco marxiano, una dinámica que, nuevamente, conduce de modo supuestamente inexorable a la catástrofe, ya en sentido ecológico, ya en sentido demográfico, o en ambos sentidos. Desde este punto de vista, la teoría es tan rígidamente determinista como el marxismo ortodoxo"<sup>33</sup>.

Todas estas críticas han afectado, que duda cabe, no solo

---

<sup>32</sup> Heller, A. y Fehér, F., Anatomía de la izquierda occidental, op. cit. pp. 126-127.

<sup>33</sup> Heller, A. y Fehér, F., Anatomía de la izquierda occidental, op. cit. p. 127.

al marxismo occidental sino a la autocomprensión de Agnes Heller de su propio pensamiento y su relación con Marx. En el artículo "Marx y la liberación de la humanidad"<sup>34</sup> Heller intentará situar estas objeciones frente a la filosofía del pensador alemán centrándolas en la pregunta acerca de la libertad, el valor más importante para la discípula de Lukács: "¿A qué se refería Marx cuando hablaba de la «liberación de la humanidad»? ¿qué relación puede existir entre su idea de la liberación de la humanidad y nuestras acciones o nuestra imaginación utópica?". Es decir, Heller realizará una doble aproximación, primero para desentrañar el concepto de "liberación de la humanidad" en Marx, para después contrastarlo con las acciones o modelos que para nosotros representan la libertad. Pero con ello no efectúa solamente una crítica a Marx sino también una autocrítica de su interpretación de éste. Una crítica de la filosofía que la propia Heller construyó sobre las ideas filosóficas de los Manuscritos y de la que arranca su intento de una antropología marxista y su frustrada teoría de las necesidades radicales.

Pero pasemos a ver la caracterización que hace nuestra autora de estos conceptos ilustrados en la obra de Marx: para éste la verdadera liberación afectará tanto a los opresores como a los oprimidos y marca una separación que divide en dos la historia. La historia en Marx sería historia de la liberación mientras que en Lessing -que ahora ejemplifica el modelo de ilustrado con el que se identifica la discípula de Lukács-, que no comparte la fe en la teleología optimista, sería el campo de

---

<sup>34</sup> Heller, A., "Marx y la liberación de la humanidad" en Crítica de la ilustración, Península, Barcelona, 1984, trad. de G. Muñoz y J.I. López Soria.

la acción moral, en el sentido de responsabilidad individual encaminada a establecer un proyecto de humanización<sup>35</sup>. Siguiendo con Marx, antes de la liberación se encuentra el reino de la necesidad, la prehistoria, que alcanza desde el pasado al presente. Después se halla el reino de la libertad, emplazado en el futuro y que constituirá la historia verdadera de la humanidad. La acción de la liberación conduce, por tanto, en la obra de Marx, a la libertad concebida de forma absoluta. Y de este modo está fuera de lugar el cuantificar la libertad, la hay o no la hay. Es por ello que en su concepción no cabe hablar de libertades sino como reflejo de falsa libertad.

El contrapunto a esta libertad es la alienación, la ausencia de libertad. Es éste un concepto también absoluto que no admite grados, y que está omnipresente en la historia de la humanidad hasta el presente o mejor, en la prehistoria que aún nos alcanza.

Por consiguiente, siguiendo el análisis que la pensadora húngara, la libertad tampoco tiene en Marx su acepción común de acción voluntaria, este tipo de acción se puede dar en ausencia de libertad, en la "prehistoria", como ponen de manifiesto las Tesis sobre Feuerbach. Tampoco significa la existencia de libertad política, pues esto son las libertades en plural que ha rechazado como apariencia de libertad. Para Marx la mera existencia de coacción exterior, y para esto basta la simple presencia de cualquier normatividad externa al individuo, sea el estado sean las leyes o la moral, significa ausencia de libertad.

---

<sup>35</sup> Sobre el carácter y el valor de la libertad en Marx puede verse el trabajo de Carol C. Gould Ontología social de Marx, F.C.E., México, 1983. Véase especialmente el capítulo IV "La ontología de la libertad: dominio, libertad abstracta y el surgimiento del individuo social".

Libertad tampoco tiene nada que ver en el pensamiento del padre del marxismo con la independencia nacional pues es un concepto que sólo se aplica a los individuos. Y, por supuesto, nada tiene tampoco que ver con la comprensión hegeliana de la necesidad. De forma sintética Heller caracteriza así la libertad de Marx: "La libertad es exclusivamente cualitativa y absoluta, pertenece a los individuos y excluye cualquier tipo de necesidad o compulsión". Pero además añade una cualidad esencial para su comprensión: es "el desarrollo de todas las habilidades y capacidades de todos los individuos". Es decir, Marx maneja un concepto de libertad que significa la liberación a través de la historia de la alienación del trabajo, el retroceso de las barreras naturales, hasta alcanzar la completa socialización del individuo. El individuo libre sería el individuo capaz de expresar todas sus potencialidades, el individuo humanizado en su expresividad. La historia sería el proceso continuo hasta esta emancipación expresiva del individuo.

Intentar una articulación republicana de la libertad de Marx parece tarea condenada al fracaso. Pues si bien en la cuestión judía Marx habla elogiosamente de la emancipación política francesa frente al feudalismo, esta no deja de ser un eslabón en el camino de la libertad. A la libertad política opone un tipo de emancipación superior, la emancipación de la humanidad, y es esta última la única emancipación verdadera para Marx. En realidad, la emancipación política en Marx tan sólo constituye emancipación en un sentido relativo, referida al feudalismo, pero en modo alguno puede ser considerada una forma de la libertad:



La constitución del Estado político y la disolución de la sociedad burguesa en individuos independientes - cuya relación es el derecho, mientras que la relación entre los hombres de los estamentos y los gremios era el privilegio- se lleva a cabo en uno y el mismo acto. Ahora bien, el hombre, en cuanto miembro de la sociedad civil, el hombre no político, aparece necesariamente como el hombre natural. Los droits de l'homme aparecen como droits naturels, pues la actividad consciente de sí misma se concentra en el acto político.<sup>36</sup>

La principal objeción a la emancipación política es que el hombre es en esta situación "aun natural", aun no es el individuo completamente socializado y consciente. No es, pues, el sujeto fuerte /expresivo capaz de expresar la socialidad en su individualidad. Esta caracterización del sujeto ha hecho crisis en el postmarxismo y ha obligado a una vuelta hacia la emancipación política y a la reconsideración de la sociedad civil. El republicanismo de Marx quedaría circunscrito a una apreciación de la acción política consciente guiada por los valores de la modernidad. Pero este sería un tipo de acción válida para un presente alienado y que no lo traspasa. Un tipo de acción que queda fuera de su concepción utópica sirviendo, "tan sólo", para modelar la acción en el presente. Frente a esta tradición política, Marx radicalizaría la tradición liberal economicista de la Ilustración aproximándola al modelo de Aristóteles, en el que no habría disociación entre hombre y ciudadano<sup>37</sup>. Es decir Marx contrapuso, como ideal, la comunidad

---

<sup>36</sup> Karl Marx, "La cuestión judía", Los anales franco-alemanes, Martínez Roca, Barcelona, 1973, p.248.

<sup>37</sup> Agnes Heller utilizó esta crítica del liberalismo burgués en su crítica de las sociedades del Este. En su artículo "Teoría, praxis y necesidades humanas" contrapone a la praxis de los movimientos políticos revolucionarios que cristaliza en

política griega a la sociedad moderna escindida y pensó que la economía política proporcionaba las bases que hacían augurar un nuevo tipo de comunidad. Por ello su teoría tiene más afinidad con el liberalismo económico que con el republicanismo ilustrado. Marx pensaba que alterando las bases de la economía liberal, suprimiendo el mercado e instaurando la planificación, bastaría para alcanzar el comunismo, la humanidad emancipada. Esto es, eliminandose la naturalidad del mercado por la planificación podría llevarse a cabo la utopía liberal de una comunidad sin instituciones mediadoras. Esta es la idea que Agnes Heller intenta explicar al afirmar que Marx radicalizó la concepción liberal<sup>38</sup>:

---

revolución política, la praxis de la revolución social total, revolución de las "necesidades radicales", que da como resultado la revolución del modo de vida. La revolución política se caracteriza en la interpretación de Heller por los mismos rasgos que distingue Marx: "la dicotomía entre bourgeois y citoyen no desaparece; el modo de vida tradicional de la mayoría del pueblo permanece inalterado". Este artículo, de 1961, desató las críticas de los cancerberos teóricos del régimen húngaro que cebaron en esta distinción sus ataques para la "comisión de investigación" que examinó las herejías de los de Budapest. "Teoría, praxis y necesidades humanas" aparece como apéndice en la edición española de la Teoría de las necesidades de Marx, Península, Barcelona, 1986, trad. de J.F. Yvars. También es muy útil sobre todo esto el prólogo que contiene de P.A. Rovatti. El ataque, muy efectivo contra el leninismo, no planteaba todavía una alternativa consistente, salvo la vaga reclamación de las "necesidades radicales", posteriormente abandonada por una reconsideración democrática de la política.

<sup>38</sup> Leszek Kolakowsky ha tratado estos problemas en El mito de la autoidentidad humana desde una óptica que me parece muy próxima a la de Agnes Heller. Según Kolakowsky, Marx construyó su modelo en oposición al tipo ideal del capitalismo liberal y de ahí es de donde arranca su relativización de las instituciones políticas:

El concepto liberal clásico correspondía al modelo idealizado de la sociedad capitalista tal como es analizada en El Capital. Marx era consciente, desde luego, de que los patrones reales de la economía capitalista no coinciden perfectamente con este modelo que presupone que el estado permanece totalmente inactivo en la vida económica y permite que las leyes

Marx transformó el liberalismo en radicalismo al formular esta pregunta: "¿bajo qué condiciones pueden desarrollarse todas las habilidades y capacidades de todos los individuos?". Respondió a ella en estos términos: eso sólo es posible en una sociedad (o en un «reino») libre de compulsiones o de necesidades de cualquier clase. La libertad del comunismo marxiano es la libertad del liberalismo realizado plenamente y para todos.<sup>39</sup>

El grueso del pensamiento utópico de Marx continúa y radicaliza la tradición liberal al afirmar que solamente hay liberación si se vence la necesidad, la escasez. La planificación económica garantizaría el crecimiento sostenido de la producción y por tanto la precondition de la emancipación, la abundancia. El liberalismo, más pesimista sobre los límites del crecimiento,

---

de la libre competencia trabajen sin trabas. No obstante, éste fue el modelo que abordó en su obra capital. El concepto liberal -el estado limitado al papel de vigilante y absteniéndose de interferir en las relaciones de «libre contratación» entre los empresarios y los asalariados (por no hablar de otros aspectos de la actividad industrial)- no era, estrictamente hablando, "erróneo" a los ojos de Marx en tanto en cuanto proporcionaba la tendencia genuina del capital. Lo erróneo era la delusión ideológica de que este tipo de separación satisfacía los requisitos inalterables de la naturaleza humana o de que una vez instalada duraría infinitamente. Según este concepto, la eficacia productiva máxima y consecuentemente el bien general óptimo están asegurados dentro de un entramado político basado en la mínima interferencia en las relaciones económicas. El estado tiene que velar por la seguridad; el bienestar y la riqueza se cuidarán por si mismos. La organización de la sociedad anticipada por Marx era exactamente la contraria: el gobierno político devendría superfluo mientras que la gestión económica, «la administración de las cosas» agotaría las funciones de los órganos públicos." Págs. 7-8.

<sup>39</sup> Heller, A., "Marx y la «liberación de la humanidad»" en Crítica de la Ilustración, op. cit. p. 325.

nunca se atrevió a tanto. El tema de la escasez es un viejo locus del pensamiento liberal, para el cual constituye el problema central de su teorización. La afirmación de la escasez significa la imposibilidad de universalizar la utopía liberal. Su representante clásico lo cifra Heller en Hume:

Según Hume, todas las compulsiones sociales proceden de la tensión entre el deseo de desarrollar nuestras habilidades y la escasez de los recursos sociales-naturales. En condiciones de abundancia viviríamos sin compulsiones. La diferencia entre Hume y Marx no se encuentra en el nivel del diagnóstico, sino en el de la recomendación: para Hume no hay remedio a la vista, para Marx si lo hay.<sup>40</sup>

Hay en Marx, por tanto, una idea de progreso constante hacia una abundancia que hará posible la libertad tal como él la entendía. Sin embargo, ésta es una ilusión difícil de mantener en un mundo en el que el agotamiento de recursos resulta cada vez más palpable. La escasez ya no es sólo un "locus" clásico del pensamiento liberal sino un lugar común de todo teórico consciente de los límites insalvables que impone el agotamiento de los recursos terrestres. Alwin W. Gouldner<sup>41</sup> considera que el socialismo de Marx busca superar el dilema liberal de la escasez a través de la liberación de las fuerzas productivas de la "influencia atrofiante de las anacrónicas instituciones de propiedad capitalistas". "La escasez, piensa Marx, puede resolverse produciendo más". Pero lo interesante del punto de

---

<sup>40</sup> Ibíd. pág.325.

<sup>41</sup> Gouldner, A.W., "El marxismo como teoría del crecimiento indefinido" en Los dos marxismos, Alianza, Madrid, 1989, trad. de Néstor A. Míguez, pp.239 y ss.

vista de Gouldner no es que oponga a esta creencia las consabidas objeciones respecto a la escasez de materias primas y el crecimiento imparable de la población sino su reflexión acerca de si el supuesto de la expansión continua e indefinida de la producción como forma de vencer la escasez fue alguna vez racional. Para ello retoma una penetrante crítica de Emile Durkheim al socialista utópico Henri de Saint Simon. Este habría afirmado que "lo necesario para que reine el orden social es que la masa de los hombres se contenten con su parte. Pero lo necesario para que ellos se contenten no es que tengan más o menos, sino que estén convencidos de que no tienen derecho a más. Y para esto es absolutamente esencial que haya una autoridad cuya superioridad ellos reconozcan y que les diga qué es lo justo...se necesita un poder moral cuya superioridad reconozca [el hombre]"<sup>42</sup>. Puesto que como claramente explicó Marx la moral colectiva y las instituciones en que se sustentaba desaparecieron con la modernidad habrá de buscarse una nueva "autoridad legítima" y esta para Agnes Heller será la discusión democrática. Pero la crítica de la utopía productivista de Marx no se limita a las meras objeciones sobre su posibilidad real. Gouldner se percató de algo que los críticos de la Escuela de Budapest tardaron en comprender. La idea de la revolución total frente a la revolución política no sólo era una potente crítica de las instituciones modernas que también servía para criticar el estado leninista, sino que privilegiaba y dejaba sin frenos una de las lógicas más destructivas de la modernidad: el industrialismo. Heller, Markus y Feher saldaron su crítica a las sociedades del

---

<sup>42</sup> Gouldner, Los dos marxismos, op. cit. p.241.

Este en su libro Dictatorship over needs explicando los desajustes de estas sociedades por el peso imparable de esta lógica, pero ya antes Gouldner se había percatado de la íntima relación entre la utopía industrialista de la abundancia y el estalinismo:

El marxismo 'economicista, científico, es la sustitución ritualista de la emancipación humana por la industrialización como objetivo. Es decir, la industrialización, que había sido primero un medio para alcanzar el fin de la emancipación humana, se ha convertido en fin en sí misma. El estalinismo es, precisamente, la aplicación no tan accidental de esa potencialidad del marxismo científico. El estalinismo es un sistema social en el cual la industrialización se convierte en el criterio clave de los logros del socialismo y en su legitimación, y cuya finalidad es el poder del nuevo Estado, más que el contento y el bienestar de sus ciudadanos<sup>43</sup>

Lo que Gouldner no parece apreciar es que hay una conexión esencial entre la "emancipación humana" y la industrialización desde el momento en que Marx hace depender la primera exclusivamente de la abundancia. Frente a la abundancia como presupuesto de la emancipación, modelo gemelo del economicismo liberal y fiador de la idea de progreso, Agnes Heller ofrece ahora una alternativa que se adecúa mejor a las condiciones de escasez endémica de la humanidad, queremos decir que si bien se hace difícil hablar ya de progreso en términos de filosofía de la historia esto no invalida el desarrollo creciente de la personalidad y por tanto el crecimiento de las necesidades de todo tipo cuya satisfacción total es imposible y habrá de ser mediada por el diálogo. El modelo que Heller contrapone es el de las

---

<sup>43</sup> Gouldner, Los dos marxismos, op. cit. p.243.

teorías democráticas de la libertad, estas teorías no sucumben ante el dilema de la escasez pues no hay "«escasez» en la participación política o en los procesos de toma de decisiones". Así pues, al criticar las antinomias de Marx, Heller habría regresado hacia la concepción liberal de la democracia y hacia la revalorización de la revolución política entendida ahora como institucionalización de la democracia.

Heller califica a Marx como "el heredero más leal de la Ilustración. Compartía todos sus valores, aunque no todos sus principios, con una convicción un poco dogmática". Esta convicción "un poco dogmática" se trasluce para Heller en su temprana identificación con el valor libertad en el estrecho sentido de negación radical de toda autoridad externa. Es algo que ya aparece en su disertación sobre Epicuro y será una constante en su obra. "La opción valorativa de Marx precedió a su teoría" nos dice Heller en el sentido de que éste construyó su teoría desde su identificación "con el cuerpo de doctrina de la Ilustración, así como su valor central, la libertad, como de naturaleza antinormativa". Esto determinó dos consecuencias en el pensamiento de Marx. La primera su falta de sensibilidad hacia la idea ilustrada de institucionalización de la democracia. En segundo lugar, la "ignorancia de las motivaciones morales en tanto que factores decisivos, o aún secundarios, del proceso de liberación, de la trascendencia del capitalismo".<sup>44</sup> Esto es, ya no son para Agnes Heller las necesidades radicales las que permiten la trascendencia del capitalismo sino que son los valores de la

---

<sup>44</sup> Heller, A., "Marx y la «liberación de la humanidad»", en Crítica de la Ilustración, op. cit. p. 326.

modernidad, la libertad y la humanidad, que informan la democracia, los que guían la lucha contra el capitalismo y contra toda forma de opresión, ahora no sólo económica. En su crítica a Marx, que parece la autocrítica de sus propias posiciones en los años setenta, Agnes Heller conecta las necesidades radicales con el presupuesto de la abundancia:

La necesidad del comunismo estaba científicamente establecida, y debía ser el resultado de la acción racional de orientación finalista. Es evidente que toda acción racional de orientación finalista requiere una motivación. Marx resolvió el problema de la motivación en su teoría de las necesidades radicales. El capitalismo crea necesidades que no pueden ser satisfechas en el capitalismo. Para satisfacerlas, el proletariado hará pedazos las relaciones capitalistas de producción y se establecerá una sociedad -la sociedad comunista- en la que todas las necesidades creadas por el capitalismo puedan ser satisfechas. De esta manera, dando un rodeo, volvemos al problema de la abundancia. La sociedad comunista dará satisfacción no sólo a las necesidades creadas por el capitalismo, sino lisa y llanamente a todas las necesidades -y aquí acaba la historia para Karl Marx. La motivación de la liberación y la condición de la libertad están entrelazadas por la teoría de las necesidades<sup>45</sup>.

Esto es, salvo que para Marx es el proletariado el único portador de necesidades radicales, la teoría de las necesidades radicales que Heller defendió en los años setenta buscaría responder a las mismas preguntas que se hizo Marx con las mismas respuestas. En los años ochenta, Agnes Heller reformulará su teoría de las necesidades radicales para finalmente abandonarla. A principios de los ochenta las necesidades radicales ya no serán producidas directamente por el capitalismo sino por la sociedad

---

<sup>45</sup> "Marx y la «liberación de la humanidad»", en Crítica de la Ilustración, op. cit. p. 326.



civil: "Necesidades radicales son todas aquellas que nacen en la sociedad capitalista como consecuencia del desarrollo de la sociedad civil, pero que no pueden ser satisfechas dentro de los límites de la misma"<sup>46</sup> Se observa, pues, un cambio de perspectiva notable. A esta matización sobre el origen de las necesidades radicales seguirá la manifestación de la necesidad de la democracia formal para que puedan ser satisfechas todas las necesidades. Finalmente quedará la revalorización sin más de la institución de la democracia. Pero volvamos a la crítica, autocrítica, a Marx. Heller continúa ésta mostrando la raigambre liberal de los problemas que Marx quería resolver:

Podemos contemplar aquí de la manera más clara el «liberalismo radicalizado» de Marx. El liberalismo tradicional hacía confluír las necesidades con los intereses de tal manera que la libertad podía ser vista como la realización de las necesidades individuales en tanto que intereses. Pero los intereses chocan siempre con otros intereses. Así, la libertad de los individuos está limitada por la libertad de otros individuos. Pero suponiendo que la necesidad difiera del interés y que la satisfacción de las necesidades no esté limitada por la satisfacción de las necesidades de otros, de manera que las necesidades de todos puedan ser satisfechas simultáneamente, entonces la libertad puede ser absoluta y la libertad de uno no limitará la libertad de nadie. El liberalismo aparece así radicalizado de una manera extremadamente ingeniosa que, sin embargo plantea más problemas de los que resuelve. Marx combinaba dos conceptos de libertad, ambos de procedencia liberal: la libertad de toda autoridad y compulsión y la libertad entendida como pleno desarrollo de todas las habilidades y capacidades individuales. Ahora bien, la radicalización de ambos conceptos pende de un sólo hilo: de la abundancia.<sup>47</sup>

---

<sup>46</sup> Heller, A. Para cambiar la vida, entrevista con Ferdinando Adornato, Crítica, Barcelona, 1981, p. 141.

<sup>47</sup> Heller, A., "Marx y la «liberación de la humanidad»", en Crítica de la Ilustración, op. cit., pp. 326-327.

La abundancia ha dejado de ser una buena base para la transformación y, sin duda, alimenta más bien sueños disutópicos, un fugaz despilfarro, que los de la emancipación de la humanidad. La quiebra del marxismo como movimiento punta de lanza de transformación tiene sin duda mucho que ver con el alejamiento de su utopía de la necesidades y problemas contemporáneos, especialmente el ecológico, y la pérdida de una alternativa social viable y lo que es más importante, deseable. Manuel Sacristán se dió cuenta perfecta del alcance que los planteamientos ecologistas tenían para el marxismo. Por ello, y a pesar de su longitud, me parece adecuado reproducir estas palabras suyas:

La principal conversión que los condicionamientos ecológicos proponen al pensamiento revolucionario consiste en abandonar la espera del Juicio Final, el utopismo, la escatología, deshacerse de milenarismo. Milenarismo es creer que la Revolución Social es la plenitud de los tiempos, un evento a partir del cual quedarán resueltas todas las tensiones entre las personas y entre éstas y la naturaleza, porque podrán obrar entonces sin obstáculo las leyes objetivas del ser, buenas en sí mismas, pero hasta ahora deformadas por la pecaminosidad de la sociedad injusta. La actitud escolástica se encuentra en todas las corrientes de la izquierda revolucionaria. Sin embargo, como esta reflexión es inevitablemente autocrítica (si no personalmente, sí en lo colectivo), conviene que cada cual se refiera a su propia tradición e intente continuarla y mejorarla con sus propios instrumentos. En el marxismo la utopía escatológica se basa en la comprensión de la dialéctica real como proceso en el que se terminan todas las tensiones o contradicciones. Lo que hemos aprendido sobre el planeta Tierra confirma la necesidad (que siempre existió) de evitar esa visión quiliástica de un futuro paraíso armonioso. Habrá siempre contradicciones entre las potencialidades de la especie humana y su condicionamiento natural. En el cultivo de los clásicos del marxismo conviene atender a los lugares en que ellos mismos ven la dialéctica como proceso no consumable.

Uno de los tres intentos más interesantes emprendidos hasta ahora en medios marxistas para asimilar el conocimiento ecológico-social (entre otras cosas), la teoría de las necesidades radicales propuesta por Agnes Heller, tiene, junto a valiosos aciertos, el defecto de no admitir sin reservas la necesidad de abandonar la escatología. La teoría de Agnes Heller, basada en una antropología filosófica que supone metafísicamente conocer la "esencia" humana, alimenta la esperanza en que, identificadas las necesidades radicales o auténticas y apartada la presente alienación de los deseos, sea realizable la armonía final. Esa idea puede inspirar una buena ideología, una buena política, una buena educación, un buen planteamiento de la cuestión del "hombre nuevo" o una nueva cultura (cuestión ineliminable del movimiento revolucionario), pero no es buena antropología. Es programa, no conocimiento de lo que hay. No hay necesidades radicales, salvo en un sentido trivial. En general, la especie ha desarrollado en su evolución, para bien y para mal, una plasticidad difícilmente agotable de sus potencialidades y sus necesidades. Hemos de ver que somos biológicamente la especie de la hybris, del pecado original, de la soberbia, la especie exagerada<sup>48</sup>

Ciertamente, también Agnes Heller ha acabado realizando esta autocrítica inaplazable desde el "democratismo radical" que Sacristán la reconocía por oposición a la alternativa autoritaria representada por Harich<sup>49</sup>. Así pues, Heller señala la necesidad, si deseamos una sociedad, al menos, de la abundancia relativa, de complementar con otros valores la libertad absoluta a la hora

---

<sup>48</sup> Manuel Sacristán, "Comunicación a las jornadas de ecología y política" (1979), recogido en Pacifismo, ecología y política alternativa, Icaria, Barcelona, 1987, pp. 9-10. En las páginas 49 y 50 del mismo libro hay una crítica del carácter ilusorio y simplificador de la "teoría de la satisfacción de las necesidades".

<sup>49</sup> Sacristán realiza una contraposición entre la teoría de las necesidades de Agnes Heller y la de Wolfgang Harich en la presentación que hace del libro de Harich, W., ¿Comunismo sin crecimiento? Babeuf y el club de Roma. Frente al pesimismo antropológico de Harich y su respuesta autoritaria ante los límites del crecimiento, Sacristán contrapone la propuesta democrática radical de Agnes Heller.

de configurar nuestro sistema de necesidades y de que estos valores tengan poder normativo. Estas normas deben tener "autoridad", pero esta autoridad será expresión de autonomía en la medida en que sean aceptadas consensualmente. Para Heller si no se reconoce ninguna autoridad moral o ética, el edificio de la utopía marxiana se hunde:

Pero si la libertad absoluta se convierte en ausencia de libertad (precisamente por su carácter absoluto) y si la libertad del futuro significa más, o mucha más libertad, es decir, si incluye parámetros cuantitativos y si más o mucha más libertad incluye el reconocimiento de ciertas normas en tanto que autoridades, el proceso de la «liberación de la humanidad», sea cual sea su significado, no puede ser realizado sin la aceptación de las normas reales que nos proponemos generalizar en un futuro socialista. En suma, un concepto democrático de la libertad debe combinarse con la noción liberal de libertad.<sup>50</sup>

Para Agnes Heller, por tanto, la utopía de Marx sería una "utopía romántica del cambio antropológico total, de la desalienación completa y la confluencia de la especie y el individuo". El concepto de alienación, entendido de la misma manera absoluta que el de libertad, al ser proyectado sobre la historia muestra que "el desarrollo de la especie ha ido a la par del empobrecimiento creciente del individuo y la esencia de la especie se ha vuelto contra la existencia individual en forma de autoridad, dominación y compulsión". Así, todos los productos normativos del desarrollo humano son entendidos como productos autoritarios dedicados al sometimiento de los individuos. La concepción kantiana del homo fenomenon y el homo noumenon sería

---

<sup>50</sup> Heller, A., "Marx y la «liberación de la humanidad»", en Crítica de la Ilustración, op. cit. p. 328.

la expresión de esa alienación en el sentido de que ejemplificaría para Marx la división del hombre. El proceso de desalienación consistiría, precisamente, en la fusión del hombre inteligible y el natural. De este modo cada individuo sería expresión de la humanidad. En palabras de Agnes Heller:

Si cada individuo es la humanidad en persona y si cada una de sus necesidades expresa esa humanidad auténtica, no haría falta realmente ninguna norma ya que todas las normas nos imponen hacer o no hacer alguna cosa y si la voz de la humanidad viene sólo del interior entonces ninguna norma puede imponernos hacer algo desde fuera: en estas condiciones, una autoridad externa sería redundante. Kant subrayaba que la ley moral no adopta la forma del imperativo categórico para los ángeles. Marx creía que lo mismo podía aplicarse al hombre del futuro.<sup>51</sup>

La idea de libertad absoluta desvirtuó, dentro del marxismo, el valor de las conquistas políticas haciéndolas aparecer como reconciliaciones con la realidad y apuntalamiento de la negatividad absoluta.

Manuel Sacristán llamó la atención sobre algunas corrientes del marxismo que estaban revisando, justificadamente, algunas de las concepciones fundamentales de Marx, y entre estas últimas la del "crecimiento ilimitado de las fuerzas productivas materiales, la ricardiana «producción por la producción» en la que Marx vio en algún momento la dinámica básica de la libertad"<sup>52</sup>. Entre estas corrientes citaba Sacristán a la Escuela de Budapest, y

---

<sup>51</sup> Ibíd. p. 328.

<sup>52</sup> "En la edición castellana del libro de Wolfgang Harich «¿Comunismo sin crecimiento?», por Manuel Sacristán. Aparece en ¿Comunismo sin crecimiento? de Wolfgang Harich, Materiales, Barcelona, 1978.

concretamente a Agnes Heller, como uno de los grupos que ha intentado una salida teórica, sin perder la perspectiva del socialismo, a la crisis de crecimiento que amenazaba las bases mismas de un futuro socialista. La propuesta de Heller aparece claramente sintetizada por Sacristán: "Agnes Heller, por ejemplo intenta algo así con su concepción de una articulación democrática de un programa de contracultura, comunidades interpersonales nuevas y democracia de productores (autogestión), sin abandono de las instancias representativas o indirectas". Frente al paradigma liberal radicalizado de Marx amenazado en sus bases económicas, Heller retoma un ideal republicano que busca realizar en la medida de lo posible los ideales ilustrados de Marx. De la ambivalente herencia de la Ilustración, en sus versiones democrática y liberal, la segunda tuvo más peso que la primera en la obra del pensador alemán. Pero eso no quiere decir que la primera careciera por completo de importancia. La praxis, la acción conscientemente orientada por nuestros valores, la búsqueda de concreción y la revalorización enriquecedora de la experiencia, aunque no trascienden el ámbito de lo que Marx denominó la prehistoria, señalan el campo de la acción humana real y de la reflexión sobre nuestro presente. La tarea que Heller señalará como verdadera liberación de la humanidad será, después de esta crítica, la eliminación de la dominación en sus vertientes política, económica y personal y la eliminación de la alienación de la división social del trabajo:

La liberación de la humanidad no depende de la supresión de cualesquiera otro tipo de normas, reglas u obligaciones, sean religiosas o de otro género. Para Marx la humanidad está integrada por individuos

singulares. Pero la humanidad no se compone de individuos, sino que se compone de varias culturas, diversas historias, y todas ellas poseen sus propias tradiciones normativas. Difícilmente se puede llamar «liberación» a la eliminación de esa variedad de tradiciones, de esa diversidad de modos de vida propios de la humanidad. Los individuos libres pueden abandonar un modo de vida y adherirse a otro distinto de acuerdo con sus necesidades, capacidades, creencias y deseos personales. Pero una humanidad provista de una única posibilidad no sólo no es deseable, sino que ni siquiera es imaginable.(...).

Por tanto, para Agnes Heller la obra de Marx encierra ahora un legado ambiguo. Desde la distancia de la crítica, y lejos de sus propias posiciones de los años setenta, Heller encuentra en Marx una respuesta a los dilemas de la modernidad desde los propios valores modernos con los que ella siente afinidad. Pero también la percepción de la insuficiencia, en el presente, de la respuesta de Marx a estos problemas:

Marx, el hijo intransigente de la Ilustración, soñaba una supersociedad integrada por individuos plenamente autónomos. Es un sueño ambicioso y bello. Creía que la sensata racionalidad de la ciencia guiaría nuestras decisiones. Pero desde su época hemos aprendido que esa sensata racionalidad puede ser la criada de la dominación. Y hemos llegado a entender también que la dignidad humana debe ser buscada en otros ámbitos distintos al de la autonomía absoluta, porque si no hay normas entonces todo está realmente permitido y la autonomía lejos de convertirse en absoluta, más bien desaparecería como tal. También hemos llegado a saber que la libertad no es el milagro que llegará después del diluvio de la liberación. Podemos elegir nuestra libertad, pero no absolutamente, porque siempre estamos sujetos a ciertas compulsiones, aquí y ahora.<sup>53</sup>

---

<sup>53</sup> Las dos citas corresponden a Heller, A., "Marx y la «liberación de la humanidad»", en Crítica de la Ilustración, op. cit. pp. 332-333.

Para Agnes Heller el excesivo énfasis que puso Marx en un concepto liberal de libertad radicalizado le hizo poco sensible hacia las otras lógicas que operan en la modernidad. Pero eso no quiere decir que rechace su compromiso con la libertad, el valor fundamental de la modernidad para Agnes Heller, ni que el análisis de Marx de la modernidad no deje de ofrecernos valiosos hallazgos. Lo que significa la crítica de la discípula de Lukács a Marx es que si queremos que libertad signifique siquiera más libertad, desvanecida la utopía de la emancipación total, ha de recoger la tradición democrática; y que la teoría social de Marx, puesto que ya no describe el camino de la liberación, ha de entenderse como un análisis, en algunos aspectos valioso, de la modernidad, pero no como el análisis que describe el movimiento de la emancipación de la humanidad a través del desarrollo de las fuerzas productivas. Sí ha de entenderse, en cambio, como el análisis que señala algunos de los potenciales emancipatorios de la modernidad aunque no advierte de muchos de sus peligros. Agnes Heller cree como Marx que estos potenciales emancipatorios pueden desarrollarse de forma que den un sesgo emancipador al proyecto ilustrado. De hecho, la discípula de Lukács nos hace observar en su artículo "Marx y la modernidad"<sup>54</sup> que lo verdaderamente sorprendente del filósofo alemán no son sus equivocaciones sino la perspicacia de sus aciertos al caracterizar la modernidad. Para Agnes Heller la modernidad es el lugar y el tiempo en el que se dan simultáneamente las lógicas de la industrialización, la democracia y el capitalismo. Por tanto, es un fenómeno que se

---

<sup>54</sup> Heller, A., "Marx y la modernidad", Sistema, junio de 1983, núms. 54-55.



circunscribe al occidente de después de la segunda guerra mundial. Desde la perspectiva de esta descripción de la modernidad, Marx difícilmente podía prever su desarrollo dado el estado germinal en que se encontraba este proceso en el siglo XIX. Aún más, la influencia de Marx en los movimientos de estos cien años ha sido determinante en el proceso mismo. Pese a todo, para Agnes Heller, Marx pudo vislumbrar muchas de las características que constituyen la modernidad, aunque fallase en su caracterización completa. La tesis que sostendrá la discípula de Lukács es que hay una descripción "standard de la modernidad" y que las pautas que la describen fueron descubiertas o reinterpretadas por Marx. Esta descripción de la modernidad la sintetiza la filósofa húngara de la siguiente manera:

La sociedad moderna es dinámica y orientada hacia el futuro. La expansión económica y la industrialización son sus principales características. Es racionalizada y es funcional. La ciencia, más que la religión, llega a ser la base para la acumulación del conocimiento. Las costumbres tradicionales y los hábitos son desmantelados y se pierden las virtudes tradicionales. Ciertos valores o normas han llegado a ser crecientemente universalizados. Los cánones de creación e interpretación se han perdido. Los conceptos de «derecho» y «verdad» se han pluralizado.<sup>55</sup>

Cada una de las aserciones que componen esta definición constituye una tesis que Heller encuentra ya problematizada en la obra de Marx. Sin embargo, por lo prematuro del momento histórico y por insuficiencias imputables al padre del marxismo, las intuiciones sobre la modernidad son resueltas en una teoría

---

<sup>55</sup> Ibíd. p. 4.

social que da más problemas que soluciones. Siguiendo esta definición "standard" de la modernidad veremos de que forma identificó Marx cada faceta de la misma como problema, la crítica de Heller a la formulación de Marx, y las posibles implicaciones de esta crítica para una teoría social relevante para el presente. Así tendríamos siete tesis sobre la modernidad que serían las siguientes:

1- "La sociedad moderna es dinámica y orientada hacia el futuro; la expansión y la industrialización constituyen sus rasgos fundamentales". Marx enfatizó que el capitalismo no es un mero modo de producción sino que, al contrario que los modos anteriores, posee una dinamicidad que no había aparecido antes en la historia. Esta dinamicidad de desarrollo ilimitado hace que el capitalismo sea una fuerza revolucionaria por cuanto acaba con las sociedades estáticas y posibilita el desarrollo ilimitado del individuo frente al individuo "estático" de las sociedades estamentales. Pero para Marx, en el análisis de Heller, el capitalismo no es completamente idéntico a la modernidad. El capitalismo es destructivo consigo mismo y por tanto es un preludio de su consecuencia, la modernidad, que éste identifica con el comunismo. Por tanto, para Marx, en la lectura de Heller, la modernidad se iniciaría con el capitalismo pero el comunismo sería su realización consecuente. Así aparece, por ejemplo, en el Manifiesto comunista. Al margen de la necesidad causal con la que ligaba Marx el paso de un estadio a otro de la modernidad, tuvo la perspicacia de ver alguno de sus rasgos esenciales, especialmente respecto a la estructura del capitalismo en el

siglo XIX y la imposibilidad de su pervivencia: "que la forma particular de la modernidad o capitalismo industrial que existió en el siglo XIX, debe sufrir una transformación sustantiva.(...), el maridaje entre el desarrollo sin límites de la industrialización y la organización económica capitalista no pueden ser permanentes. (...), la industrialización establecerá límites al desarrollo del propio capitalismo". La sola valoración de la lógica económica en su filosofía de la historia le llevó a predecir, no solo el derrumbe del capitalismo, sino que ligó éste a una forma de sociedad nueva en la que estaría abolida la alienación económica, la única que contemplaba. Por eso, aunque apreció positivamente la movilidad del capitalismo no fue capaz de poner de relieve las otras lógicas que operaban en la modernidad, en palabras de Heller:

Para Marx había muy buenas razones para aplaudir incondicionalmente los logros de la modernidad puesto que creía firmemente que el capitalismo no era sino un preludio para la realización del proyecto de modernidad. El desarrollo sin límite tomó la forma de explotación y dominación y devino la fuente del sufrimiento humano. El desarrollo sin límites sólo puede ser aplaudido de forma incondicional cuando tiene lugar bajo condiciones sociales de libertad a la par positiva y negativa.<sup>56</sup>

Marx no fue capaz de valorar la esfera política como el ámbito fundamental de las relaciones entre los hombres, y al sobrevalorar el ámbito de las relaciones económicas no pudo ofrecer una solución a un problema que él mismo había señalado. No obstante reconoció y analizó dos de los rasgos centrales de

---

<sup>56</sup> Ibíd. p. 5.

la modernidad: el capitalismo y la industrialización. El que no reconociera más que la lógica económica como ley histórica hizo que tuviera una ambivalente valoración del capitalismo al atribuirle la causa de todos los fenómenos sociales, tanto los positivos como los negativos. La propuesta de Heller será la de conservar el interés por los fenómenos económicos de la teoría de Marx como pieza fundamental de una teoría social pero, y en el mismo grado de importancia, tomando en cuenta la importancia de la emancipación política y la tarea de la institución de la democracia.

2-"La sociedad moderna es racionalizada". Aunque fue Weber quien acuñó la palabra racionalización para distinguirla de racionalidad, Heller nos recuerda que Marx ya analizó este problema. De acuerdo con Weber la noción de "racionalización" se aplicaría a las instituciones cuando estas operan de acuerdo con normas bajo el criterio de la eficacia.

La "racionalidad" se aplicaría a las acciones humanas, y esta racionalidad de las acciones puede serlo de acuerdo a fines o de acuerdo a valores, "en otras palabras, podemos establecer una meta, seleccionar los medios y realizarla, u observamos un valor particular (una norma) en todas nuestras acciones". Heller señala que Marx abordó estos problemas pero en un ámbito más restringido porque no los contempló en la esfera política sino, tan sólo, en la económica. Este, ya lo hemos mencionado varias veces, constituye uno de los déficits mayores de la teoría de Marx. Sin embargo, en el plano económico, nos dice Heller, desarrolló plenamente estos problemas. En cuanto a la racionalización, por

sus estudios sobre el trabajo en las fábricas donde la división del trabajo está encaminada a garantizar la eficacia intrínseca al margen de los valores. Y en lo referente a la racionalidad por su estudio de la situación del obrero en la fábrica en la que sólo puede aplicar reglas preestablecidas y por tanto deja de ser una actividad racional en sus dos vertientes. En cuanto a los fines porque éste ya no realiza sus metas en el trabajo ni elige los medios. Y otro tanto referido a los valores. La actitud ambigua de Marx hacia la racionalización, emancipadora y opresora a la vez, caracterizan a éste, en opinión de Heller, como un pensador moderno que se enfrenta a los mismos problemas a los que nosotros hoy mismo buscamos solución. Eso si, con la salvedad de que para Marx estos problemas se disolverían con el final de las relaciones mercantiles y Heller busca su solución en la esfera de las relaciones políticas, sin menoscabo de que estas determinen nuevos tipos de relaciones económicas. Para Heller la idea de Marx de que el proceso de racionalización capitalista acabará con su desaparición y de que espontáneamente surgirá la racionalidad genérica es demasiado utópica, esto quiere decir en términos de esta autora ineficaz. Para Heller la tarea de vencer la racionalización capitalista, y la "irracionalización" de los países del Este pues ahí el sacrificio de la racionalidad individual ni siquiera era instrumentalmente racional, ha de hacerse mediante la creación de instituciones colectivas de fijación de fines, es decir, mediante la democracia como forma de articulación de la discusión racional, pero sin que ésta se detenga a las puertas de las fábricas sino que afecte a toda la esfera de la toma de decisiones y de fijación de fines sociales.

3-"La sociedad moderna es funcionalista". Marx, observa Heller, operaba con una concepción estratificada de la sociedad, es decir no funcionalista. Pero su concepción de la clase en el capitalismo, ya no ligada a factores naturales como en las sociedades anteriores sino accidentales, y su empeño en mostrar en términos económicos la funcionalidad reproductiva para el sistema de las clases económicas le acercan a una posición funcionalista. Además Marx vio atinadamente que son las funciones sociales las que crean las clases y no a la inversa. Heller señala que Marx era muy escéptico respecto a la democracia a la que veía como un encubrimiento de la funcionalidad del sistema. Para Heller, por su parte, la democracia puede haber jugado ese papel funcional de encubrimiento y legitimación del sistema pero después de la segunda guerra mundial la institución de la democracia en occidente la ha dado un carácter transfuncional, esto quiere decir que la democracia opera normalmente con una lógica a menudo opuesta a la del capitalismo y la industrialización.

Heller subraya este carácter transfuncional y de resistencia de la democracia y lo une a la observación de Marx de que para que haya transformación social es necesario señalar la no funcionalidad completa de la sociedad. Pero para ello, ya no es necesario inventar un sujeto mítico que realiza una ley de la historia, sino constatar la pluralidad de factores enfrentados que conforman el desarrollo social y reforzar con la acción consciente aquellos que muestren afinidad con la idea de emancipación:

Si aceptamos la tesis de que la democracia es la única institución transfuncional de la modernidad, la conclusión de que una sociedad de clases, constituida por funciones, puede ser superada por medio de la radicalización de la democracia, parece legítima. En algún lugar el propio Marx dijo que la democracia se detiene a la puerta de la fábrica ¿y qué sucedería si no fuese así? La autogestión de la sociedad no eliminaría la división social del trabajo del todo, pero eliminaría la dominación como una función específica. Esta solución se le ocurrió a Marx cuando hablaba de la «autogestión» de la sociedad. Lo que no se le ocurrió fue la idea de que la radicalización de la democracia puede ser concebida como un proceso dentro del marco establecido de una democracia existente hoy.<sup>57</sup>

Marx tuvo que conferir al proletariado una doble función, la función reproductiva del sistema, funcional en términos económicos, y otra emancipadora no ligada exclusivamente a sus intereses de clase sino a los de la humanidad. Aquí Marx implícitamente, aunque sea mediante la mitología del proletariado, señala la no funcionalidad de la sociedad y la posibilidad de articulación de vías emancipadoras. El que sólo considerara una lógica de la historia identificada con la lógica económica del capitalismo le impidió atender la esfera de la política y la relevancia emancipadora de la institución de la democracia.

4-"La ciencia más que la religión, llega a ser la base para la acumulación del conocimiento". Marx era consciente de la importancia de las ciencias y las llegó a denominar la más poderosa de las fuerzas productivas. De ahí su obsesión porque el estatus de la teoría social fuera científico según el modelo

---

<sup>57</sup> Heller, A., "Marx y la modernidad", Sistema, junio de 1983, nº 54-55.

de las ciencias naturales. Esta consideración del estatus científico de la teoría social señala una aparente contradicción en la obra de Marx entre la validez epistemológica que concedía a su teoría social y su validez práctica. Para Heller no hay tal contradicción puesto que la teoría social contiene el aspecto filosófico, irrefutable puesto que es una posición axiológica, y el aspecto sociológico sujeto al juicio de la experiencia y por tanto falsable, es decir, científico. Hay por tanto verdad epistemológica y validez práctica en la obra de Marx. Bien, aunque quizá la lectura de Heller es distinta de la autopercepción que tenía Marx de su obra, tiene la virtud de entenderla como un todo con sentido. El problema lo encuentra Heller en el carácter aporético con el que observaba Marx la ciencia. En este sentido, la discípula de Lukács señala que más importante que subrayar los errores científicos de Marx lo que hay que hacer es criticar su identificación "con la ciencia como una cosmovisión exclusiva de la modernidad. Nunca se le ocurrió a Marx que la ciencia pudiese llegar a ser una cosmovisión de la dominación":

Compartió el punto de vista de los positivistas de que solamente la religión, las ideas morales y la políticas sirven a la finalidad de la dominación, y no así la ciencia. De esta forma no debe sorprendernos que nunca cite a la ciencia entre los elementos de la superestructura y ello porque estaba convencido de que el conocimiento científico y puramente objetivo era «indiferente a la dominación». Marx aplaudió como un valor incuestionable lo que posteriormente Max Weber llamaría «la intelectualización de las visiones del mundo». Weber, a diferencia de Marx, fue consciente de lo que implicaba esta opción.<sup>58</sup>

---

<sup>58</sup> Ibíd. p. 10.



Es decir, Marx fue consciente del peso de la ciencia en la modernidad pero fue incapaz de imaginar que esta pudiese convertirse en ideología. Mucho menos pudo imaginar que sus indeseados heredero, los dirigentes de los países del Este, utilizasen la "ciencia marxista" como forma de legitimación. Esto no quiere decir que Heller caiga por ello en el pecado opuesto de considerar la ciencia tan sólo como ideología, su postura es más matizada como aparece sumariamente en este párrafo:

El hecho de que yo esté contra el positivismo no significa que esté contra la ciencia, al menos no contra la racionalidad de la ciencia. Todo lo contrario: quiero defender las ciencias sociales.(...)

Sólo digo lo siguiente: sin una ubicación axiológica consciente es imposible una ciencia social racional y esta ubicación axiológica tiene siempre afinidades con las necesidades sociales (o con los intereses). En consecuencia, también los valores han de ser sometidos a discusión racional para hallar su contenido de verdad. A esto hay que añadir: sólo es posible una ciencia social relevante -para la praxis- si viene guiada por una filosofía<sup>59</sup>.

5-"Las costumbres tradicionales son dismanteladas y se han perdido las virtudes tradicionales. Ciertos valores o normas han llegado a ser crecientemente universalizados". Marx, nos dice Heller, al contrario que Rousseau o Montesquieu se alegró y apoyó incondicionalmente el poder disolvente del capitalismo, para él cualquier norma externa era dominación. En su esperanza de que al capitalismo seguiría indefectiblemente la segunda fase de la modernidad apoyó sin ambages el colonialismo como movimiento que

---

<sup>59</sup> Heller, A., La revolución de la vida cotidiana, Península, Barcelona, 1982, p. 182.

extendería el capitalismo y, consecuentemente, unificaría el mundo preparándolo para la emancipación total. Marx fue, de nuevo, víctima de no considerar los factores extraeconómicos que conforman la modernidad al tiempo que sobrevaloraba la extensión de la esfera económica y su poder unificador y transformador. El poder infinito del capitalismo a la hora de borrar las particularidades sociales transformando las costumbres y unificando los hábitos sociales al ser contemplado por Marx dentro de la dinámica emancipadora única de la economía como paso necesario hacia la libertad total fue ensalzado y alabado sin paliativos:

Marx no sólo analizó la universalización de ciertos valores y normas en la modernidad. Más que todo esto, tomó una posición firme en favor de una universalización concluyente y omniabarcante contra todas las particularidades. La libertad y la humanidad fueron sus valores supremos y en este aspecto no se diferenció de sus próximos predecesores. Pero fue más radical que otros en su pretensión de eliminar todas las particularidades de la vida social. El proletariado tendrá la misión de liberar a toda la humanidad, y las palabras «libertad» y «toda la humanidad» recibieron igual énfasis en Marx. Sin criticar el universalismo en cuanto tal, debemos señalar que una contemplación unilateral de este tipo para todas las particularidades estaba seriamente equivocada tanto teórica como políticamente. Aún la más democrática, la más radicalmente democrática de las políticas opera en el campo de los intereses y de los fines particulares, aunque actúe desde la posición superior de ciertos valores y normas univesales.<sup>60</sup>

Marx observó con entusiasmo el carácter disolvente de la modernidad sobre la moral y las formas de vida tradicionales ligándolo causalmente a los cambios en la estructura económica,

---

<sup>60</sup> Heller, A., "Marx y la modernidad", op. cit. pp. 12-13.

de modo que llegó a considerar la esfera moral exclusivamente como un reflejo de las relaciones económicas y menospreciando su relevancia para la comprensión de las acciones de los hombres. Nuevamente, frente a Marx, la comprensión de que la totalidad de las acciones y pensamientos humanos no pueden ser reducidos a la esfera económica no sólo da la pauta de una comprensión más cabal del mundo social, sino que además permite valorar la pluralidad como riqueza humana y como dato ineludible a considerar por una teoría social. Este reconocimiento de la pluralidad humana presente exortiza la pesadilla de la caída necesaria de toda la humanidad para después resucitar como humanidad homogénea, especie. Un ideal este último que lejos de parecer emancipador significa, para Agnes Heller, la destrucción de toda la tarea humanizadora, cultura, desarrollada por los hombres a través de la historia. Es decir, por citar a Norbert Elias, sería la destrucción del proceso civilizatorio.

6-"La erosión de los cánones de creación e interpretación". Marx consideraba que el capitalismo era un doble enemigo del arte en cuanto mercantilizaba la obra artística y en cuanto disolvía los cánones de creación. Sin embargo los atisbos de cómo sería la sociedad comunista nos ofrecen el panorama de los hombres dedicados a la creación en sentido artístico:

Uno de los principales mensajes filosóficos de Marx fue la finalización de la alienación. Como resultado de la desalienación, cada individuo sería idéntico con la especie humana, la individualidad totalmente desarrollada y la esencia genérica coincidirían. Esta coincidencia de los opuestos supone la solución a la antinomía de la creación artística en la modernidad: el canon artístico proporcionado por la esencia humana

residiría en cada creador individual<sup>61</sup>

Hay, por tanto, constancia en la obra de Marx del problema central de la estética contemporánea aunque quede resuelto en la forma ingenua, tantas veces invocada por Marx para resolver los siempre difíciles problemas normativos, de la humanidad reconciliada<sup>62</sup>.

7-"Los conceptos de «derecho» y «verdad» se han pluralizado".

El fenómeno moderno de la pluralización de las verdades y de la moral fue analizado por Marx como una manifestación más de la escisión de la humanidad, de modo que conectó este fenómeno con el de la división de la sociedad en clases. De este modo la ética fue estudiada como un reflejo de la estructura de clases de la sociedad en términos de base y superestructura. Es decir, para Marx el hecho mismo de la pluralidad constituía un factor patológico que aunque por una parte manifestaba el carácter positivo de la eliminación de las formas antiguas de dominación ideológica monolítica, la sociedad natural, por otra mostraba la destrucción de la unidad esencial del cuerpo social. Para Heller este punto de vista es doblemente problemático puesto que al analizar todos los productos teóricos en términos de ideología,

---

<sup>61</sup> Ibíd. p. 14.

<sup>62</sup> Al problema de la disolución de los cánones de creación e interpretación en el arte contemporáneo han dedicado Agnes Heller y Ferenc Féher un artículo titulado "La necesidad y la irreformabilidad de la estética". En él se señala esta tensión entre la necesidad del arte y su problematización en la modernidad. El artículo está contenido en la obra colectiva editada por Heller, A., Dialéctica de las formas, Península, Barcelona, 1987.

interés de clase, no es posible fundamentar al mismo tiempo el punto de vista de la totalidad de forma homogénea, además "el núcleo de la cuestión es que mientras en las sociedades premodernas la ética siempre ha estado dividida de acuerdo a la estratificación social, en la sociedad moderna cada vez se da menos esta situación". Para Marx este problema conecta de nuevo con la cuestión de la verdad, si las visiones del mundo se han pluralizado y reproducen el enfrentamiento de las clases de qué manera puede fundamentarse una ideología frente a otra. Marx, en palabras de Heller lo resuelve de la siguiente manera:

Sin embargo, en la medida en que Marx inicialmente ha aceptado la idea moderna de la pluralidad de la verdad, se ve obligado a buscar un nuevo argumento que justifique esta postura. Lo hizo apelando al principio de la universalización. Su teoría es más verdadera que la de Ricardo no sólo porque está formulada desde la óptica del proletariado, sino porque el punto de vista del proletariado es, al mismo tiempo, el punto de vista de la humanidad.<sup>63</sup>

Parece un poco difícil de comprender esa identificación entre los intereses de una clase social, el proletariado, y la humanidad, valor que defiende Marx en su filosofía. Y es difícil de entender porque humanidad y proletariado no son cantidades homogéneas que puedan ser identificadas. En cualquier caso, la elección por Marx del proletariado como sujeto privilegiado de la transformación emancipatoria muestra la necesidad observada por éste de que para que una filosofía sea eficaz necesita estar representada por sujetos que encuentren afinidad con sus valores y deseen realizarlos. Pero al margen de lo que pensaba Marx, es

---

<sup>63</sup> Ibíd. p.15.

decir, que estos sujetos realizarían la filosofía por su posición de clase, funcionalmente, la lección de la historia es que los sujetos habrán de ser conscientes o no serán.

Agnes Heller encuentra en estas siete tesis sobre la Modernidad una contradicción no resuelta en Marx entre el diagnóstico de las características de este fenómeno y su filosofía de la historia. La teoría social de Marx en cuanto "cosmovisión significativa" refleja esta ambivalencia entre la admiración de Marx por la lógica industrializadora de la modernidad y su propio compromiso filosófico emancipatorio. Pero, y esto es lo importante para Heller, el optimismo positivista en el desarrollo industrial capitalista que refleja la teoría social de Marx siempre es entendido en clave emancipatoria. El hecho de que Marx concibiera el trabajo como universal antropológico y que hiciera girar en torno al trabajo como actividad económica su teoría social, de modo que la alienación sólo fuera considerada como alienación del trabajo, y que su filosofía de la historia se fundara sobre la primacía del desarrollo de las fuerzas productivas, no significa para Heller que éste adoptara únicamente la lógica de la industrialización en su teoría social. Igual peso que la industrialización recibe la consideración de la emancipación del trabajo, en palabras de Heller: "la función trabajo la expresó simbólicamente a través de toda su teoría y filosofía desde el punto de vista de la emancipación". Para Heller la mejor herencia de Marx es su ideal de filosofía transformadora y emancipadora pero su teoría social aun siendo expresión de grandes aciertos en el estudio de la esfera económica y en el diagnóstico de la modernidad olvidó la esfera

política como campo fundamental para la organización de la vida social de los hombres:

Hanna Arendt llevaba razón en su crítica a Marx, aunque se equivocaba en la dirección opuesta. Hannah Arendt argumentó que el padre fundador del marxismo se olvidó completamente de otro tipo de acción humana, la propia acción política como un fin en sí mismo. La acción política nunca le interesó a Marx en cuanto tal, sólo en cuanto medio para alcanzar la emancipación del trabajo, como un gesto de la revolución. Esta es la razón por la que para Marx sólo la abolición de cualquier forma de producción de mercancías y cualquier tipo de división social del trabajo podría ser la garantía de la libertad. Por ello contempló la colonización como un escalón histórico progresivo. Y sobre todo esta es la razón de que la teoría de la modernidad en Marx no sólo sea incompleta sino también parcial, a pesar de todas las profundas percepciones de los rasgos característicos específicos de un mundo que todavía estaba por venir y, por cierto, muy distante de Waterloo y de la Revolución Francesa.<sup>64</sup>

---

<sup>64</sup> Ibíd. pp. 15-16.

### 3. LUKACS: LUCES Y SOMBRAS.

David Cooper calificó a la Escuela de Budapest de "postlukácsiana", y a veces de "muy postlukácsiana", subrayando de esta forma el alejamiento que mediadaba entre la filosofía de Lukács y la que fueron elaborando sus discípulos. Sin embargo, aún admitiendo la distancia entre uno y otros, hay una inelidible continuidad entre el pensamiento del maestro y el de los discípulos. Pero no se trata ésta de una continuidad discipular en su sentido habitual sino de una continuidad crítica. La Escuela de Budapest buscaba dar respuesta a los mismos problemas que preocupaban a Lukács y lo hicieron utilizando muchos de los elementos de la filosofía de éste, unas veces de forma positiva y otras críticamente. Estas divergencias, como era inevitable, acabaron conduciéndoles a un horizonte problemático distinto del de Lukács pero desde la asunción de unos interrogantes básicos comunes. De hecho, el propio Lukács vio en la Escuela de Budapest la continuación de su esfuerzo teórico desde esta perspectiva. No pensaba que sus discípulos estuvieran desarrollando la continuación de su filosofía sino empezando de nuevo en la reconstrucción del materialismo histórico. Para el último Lukács, viejo y enfermo, había que comenzar todo de nuevo porque el absoluto al que había consagrado su vida, la construcción del socialismo real, había ido perdiendo su fe. El absoluto perdido fue sustituido, en esos últimos e intensos años de labor creadora contra el tiempo que se le acababa, por el "absoluto del



absoluto", por la obra de Marx. Lukács entonces exacerbó la filosofía del joven Marx hasta convertirla en una metafísica, en un sistema total que describía la esencia humana y su constitución a través del trabajo, entendido en su estrecho sentido teleológico. Si el propósito de Lukács, el propósito de toda su vida, fue luchar teóricamente contra el materialismo vulgar que dominaba el pensamiento de la Unión Soviética, su intento filosófico último acabó bien cerca de éste. El marxismo dejó de ser una teoría crítica de la sociedad capitalista para convertirse en una Ontología que, en palabras mordaces de Giuseppe Bedeschi pero completamente fieles a quien es criticado, estaría fundada "en un método genético que, lejos de consistir en la búsqueda del origen y la tendencia de desarrollo de una determinada formación económico-social, quiere reconstruir el proceso que conduce del cazador y pescador primitivo a la economía de los oligopolios"<sup>65</sup>. Es más, remacha Bedeschi:

El marxismo se convierte así en lo que era menos en Marx: (...) en la "ciencia" de la "historia del mundo", la ciencia del Ser en sus diversas formas (orgánicas e inorgánicas). Se convierte justamente en una ciencia fundamental, anterior a las ciencias particulares y que tiene una función mediadora frente a ellas, pero también directiva, ya que puede demostrar a los científicos que sus hipótesis están en contradicción con la estructura de la realidad. En suma, el marxismo se convierte en metafísica.<sup>66</sup>

A partir de esta crítica del último Lukács, y presos de muchas de sus concepciones, la Escuela de Budapest comenzó su

---

<sup>65</sup> Bedeschi, G., Introducción a Lukács, Siglo XXI, Buenos Aires, 1974, Trad. de Néstor Míguez, p. 88.

<sup>66</sup> Bedeschi, G., Introducción a Lukács, op. cit. pp. 90-91.

andadura teórica. Para ello buscaron superar las limitaciones de la filosofía de la praxis, de Historia y consciencia de clase, libro por el que no sentían el rechazo de su maestro, con su filosofía última. Los límites de la reconstitución del marxismo mediante una vuelta a Marx convertida en filosofía sistemática, una empresa caduca y propia del siglo pasado, acarrearón la propia desaparición de la Escuela<sup>67</sup>.

En las páginas siguientes intentaré esbozar sumariamente el decurso teórico de Lukács a través de las diferentes formas que fue adoptando su pensamiento para poner de relieve sus preocupaciones y las formas que fueron adoptando las respuestas de éste a las mismas. A continuación aludiré a la conexión de estas con los intereses teóricos de la Escuela de Budapest, y por tanto, con los de Agnes Heller.

G.H.R. Parkinson ha elegido una de las citas preferidas de

---

<sup>67</sup> La tarea de una vuelta a Marx como forma de crítica al estalinismo, y su conversión en sistema filosófico, no sólo fue emprendida por Lukács sino por otros disidentes del Este. Agnes Heller atribuye este fenómeno a la "ingenuidad filosófica" producto del aislamiento intelectual en los países socialistas en los que la discusión queda degradada por la pobreza del interlocutor que se combate, el Díamat. István Mészáros, por ejemplo, (El pensamiento y la obra de G. Lukács, Fontamara, Barcelona, 1985, trad. de Francisco Cusó. Véase p. 81) calificó las posturas últimas de Lukács de "total irrealidad". Pero pensadores como Gajo Petrovic, también enfrentado a la misma tarea crítica del estalinismo llegaron a conclusiones parecidas. Así en Marxismo contra estalinismo (Seix Barral, Barcelona, 1970, trad. de Eduardo Subirats) defiende la necesidad de completar el proyecto filosófico de Marx elaborando una ontología marxista (pp.40-41). Parecido sería el caso de Karel Kosík (Dialéctica de lo concreto, Grijalbo, México, 1967, trad. de Adolfo Sánchez Vázquez) aunque éste elabore su filosofía de forma más flexible que los antes citados. Para un análisis crítico de estos autores y del debate filosófico en los antiguos países del Este a través de una comparación de los filósofos de la praxis y de los materialistas dialécticos véase Fetscher, I., "En torno a la actual discusión filosófica en el Este de Europa", en VV.AA., Karl Marx, 1818/1968, INTER NATIONES, Bonn-Bad Godesberg, 1968.

Lukács para definirle: "En El judío Süß, de Feuchwagner, el rabino Jonathan Eybeschütz dice: «Ser un mártir, es fácil; es mucho más difícil permanecer entre luces y sombras por el bien de una idea». Lukács, luchador tenaz y decidido en favor de sus ideas, ha rehusado el camino del martirio, y, en su sumisión aparente a la ortodoxia estalinista, ha querido permanecer, por aquéllas, «entre luces y sombras»"<sup>68</sup>. Buscar la respuesta a estos profundos contrastes entre luces y sombras en la obra y en la vida de Lukács es lo que persiguen las líneas siguientes. Esta tarea de iluminación también la recorrieron, desde una cariñosa comprensión, los discípulos de Lukács y también sufrieron el deslumbramiento, alternativo, por unas luces y unas sombras que no siempre fueron las de su maestro.

Cornel West, en su artículo "Lukács: A Reassessment"<sup>69</sup> traza una evaluación retrospectiva del desarrollo intelectual de Lukács que ilumina con nitidez los problemas y las preocupaciones que dieron origen al marxismo occidental. Pero además proporciona una clave de lectura que explica la imposibilidad del proyecto filosófico de Lukács por el exceso de su pretensión filosófica.

West considera a Lukács el máximo exponente de lo que denomina la tradición dialéctica del marxismo y considera que esta tradición dialéctica difiere del humanismo y del postestructuralismo en tres formas básicas. La primera sería que la forma de actividad teórica del pensamiento dialéctico es la crítica. Crítica en este sentido es la desmitificación de una

---

<sup>68</sup> G.H.R. Parkinson, Georg Lukács: el hombre, su obra, sus ideas, Grijalbo, Barcelona, 1972, p.43.

<sup>69</sup> Cornel West, "Lukács: A Reassessment", The Minnesota Review, Corvallis Or., núm. 19, año 1982, pp.86-102.

realidad superficial aparentemente estática y el desvelamiento de los procesos que la subyacen, y cuya emergencia niega, apoya o transforma esta realidad superficial. El modo correspondiente de actividad teórica del humanismo también sería la crítica, pero con un sentido muy diferente: sería el procedimiento "civil" de constante corrección pero sin traspasar nunca la superficie. El modo de actividad teórica del postestructuralismo sería la deconstrucción: un instrumento potencialmente radical para dismantelar los dos pensamientos anteriores pero que en último término constituye un ejercicio estéril.

La segunda diferencia básica se refiere a las distintas características retóricas de los tres discursos. El pensamiento dialéctico está guiado por el tropo retórico de la sinécdoque -el designar una cosa por otra que no es mas que una parte de ella-, el tropo de las relaciones entre la parte y el todo en el que una totalidad hace de contexto dentro de la cual las relaciones complejas son mediadas y relacionadas. El pensamiento humanista está dominado por la metáfora, es decir, donde se alcanza la identificación, la correspondencia y la unidad no mediadas ("sujeto-objeto, ideas-mundo, etc."). Por último, al postestructuralismo correspondería el tropo de la metonimia: "la juxtaposición o contigüidad del libre juego de los significados que imposibilita la correspondencia o la unidad".

En tercer lugar estarían los diferentes objetivos de las tres formas de pensamiento. El problema básico del pensamiento dialéctico sería la crisis sociopolítica: "los propósitos principales son los de mantener viva la noción de un futuro mejor y diferente, considerar el presente como historia, y promover el

compromiso en la transformación de este presente". A su vez, la problemática principal del humanismo es "el ejercicio de una voluntad individual heroica", una actividad que West liga íntimamente a la emergencia y decadencia de la moderna civilización capitalista y que buscaría preservar la santidad de las conquistas individuales por encima prácticamente de cualquier coste social. Y la problemática principal del postestructuralismo serían "las antinomias filosóficas del pensamiento humanista", buscaría librarnos de esas antinomias aunque sea al precio de la mera negatividad y de la parálisis práctica.

Cornel West considera que la tradición dialéctica es la más relevante de las tres, que Lukács a través de sus distintas posiciones filosóficas, siempre fue fiel a esta tradición aunque el fracaso de su última y más ambiciosa obra filosófica, la Ontología del ser social, se debiera a no haber sido consecuentemente dialéctico. West examinará este fracaso a través de las tres etapas que se han hecho clásicas de la obra de Lukács: el primer período premarxista; el segundo período, que abarca desde su conversión al marxismo a los años del estalinismo; y el tercer período, postestalinista, de vuelta a los problemas filosóficos. Richard Wolin<sup>70</sup> ha observado, sintonizando con la apreciación de West de la pérdida progresiva del carácter dialéctico del pensamiento de Lukács, que la evolución del pensamiento del filósofo húngaro semeja a una Bildungsroman invertida. Su angustiado anticapitalismo romántico de sus primeras obras reflejaría la parte más rica y creativa de

---

<sup>70</sup> Richard Wolin, recensión del libro de Agnes Heller, ed., Lukács Revalued, Telos, núm. 60, Verano, 1984, pp.231-240.

su pensamiento. En este período, 1910-1918, Lukács buscaría definir con precisión la crisis de civilización que había hecho irreconciliables "vida" y "formas". Es decir, el primer período es el de la angustia existencial por la pérdida de totalidad del mundo de la vida que Lukács explica en términos de la sustitución de la Gemeinschaft por la Gesellschaft de la Zivilisation capitalista occidental. Lukács oscila esos años entre una explicación metafísico-existencial y una explicación socio-histórica de esta crisis de la civilización para poder buscar los medios de superarla o al menos las normas de conducta adecuadas para enfrentarla. Para ello irá ensayando las respuestas del romanticismo y del clasicismo alemanes, y las rechazará una tras otra. Estas serían la búsqueda de reconciliación a través de la obra de arte en Cultura estética, reconciliación rechazada por ser aparente, porque no se da en la esfera de la vida material. Años después, en Historia y consciencia de clase, Lukács reiteraría su crítica a esta solución, personificada en Schiller:

Por eso la cuestión básica de la filosofía clásica se revela claramente cuando Schiller extiende el principio estético mucho más allá de la estética y lo convierte en clave resolutoria de la cuestión del sentido de la existencia social del hombre. Así se reconoce, por un lado, que el ser social del hombre ha destruido a éste en cuanto hombre. Pero al mismo tiempo, se muestra, por otro lado, el principio siguiente: cómo ha de reconstruirse intelectualmente el hombre socialmente aniquilado, fragmentado, dividido entre sistemas parciales. En el momento en que percibimos claramente así el problema básico de la filosofía clásica, sorprendemos también la magnificencia de la empresa y la perspectiva de futuro de su método, y ambas cosas juntas nos revelan la necesidad de su fracaso.

Y añade un poco más adelante:

Si el hombre no es enteramente hombre más que «donde juega», es posible, ciertamente, captar en base a ese hecho todos los contenidos de la vida, y salvar en ese principio -en la forma estética, en la medida en que sea captable- dichos contenidos del efecto mortal del mecanismo cosificador. Pero sólo se salvarán en la medida en que se hagan estéticos. O sea: o bien el mundo se estetiza, lo cual significa una huida ante el problema propiamente dicho, vuelve a transformar al sujeto, por modo distinto, en sujeto puramente contemplativo y vuelve a destruir la «acción»; o bien el principio estético asciende a principio configurador de la realidad objetiva; pero entonces hay que mitologizar el hallazgo del entendimiento intuitivo.<sup>71</sup>

En la Teoría de la novela serán el ideal formativo de la personalidad, tal como aparece en el Wilhelm Meister de Goethe y el comunitarismo eslavo, opuesto y ajeno a la Zivilisation capitalista, las formas que proponga para salir de la crisis de sentido capitalista. Wolin señala en ellas una novedad, el inmanentismo de la solución. El rechazo del ideal artístico-filosófico (Kunstphilosophisch) de la cultura estética da paso a la superación cismundana de la crisis cultural burguesa, superación que Lukács verá encarnada poco después en la Revolución Rusa. Es decir, en la Teoría de la novela Lukács da algunos pasos en la dirección del materialismo histórico, pero no piensa aún en una solución colectiva de la crisis sino en una solución aristocrática, sólo algunos individuos excepcionales pueden, a través de "experiencias cumbre", alcanzar una momentánea reconciliación entre la "vida" y el "alma". West observa que aunque Lukács no buscaba una religión intenta entrar

---

<sup>71</sup> Lukács, G., "La cosificación y la consciencia del proletariado", Historia y consciencia de clase, Orbis, Barcelona, 1985, trad. de Manuel Sacristán, vol.2, pp. 75 y 76 respectivamente.

en contacto con lo que una religión promete: "coherencia, totalidad y sentido de la vida". La desesperación existencial que el capitalismo infundió en el joven Lukács hizo que este se lanzara a la búsqueda de totalidad, y esto le llevó a buscar una narrativa totalizadora y holística<sup>72</sup>. No es sorprendente que frente a la literatura moderna reivindicara a Homero y poco después la literatura rusa cargada de comunitarismo: Tolstoy y Dostoyevski. Sin embargo, su anticapitalismo romántico, se tambaleó profundamente con la revolución soviética. Con ella vió abrirse un futuro a la humanidad, pero aún le parecía demasiado abstracto y además, seguía preso, nos dice West, de su neokantismo de izquierda. En "El bolchevismo como problema moral"

---

<sup>72</sup> Para un análisis del concepto de "anticapitalismo romántico" y su utilidad para el análisis del pensamiento de Lukács véase el artículo de Michael Löwy "Naphta or Settembrini? Lukács and Romantic Anticapitalism", New German Critique, núm. 42, Fall 1987, pp. 17-31. El artículo refleja con detalle las oscilaciones de Lukács entre su anticapitalismo romántico anti-racionalista y anti-liberal y su rechazo del romanticismo y su "irracionalidad" al identificarlo con el nacionalsocialismo. Para Löwy el filósofo húngaro nunca fue capaz de superar dicha antinomia:

In any case, this tormented and contradictory course shows Lukács oscillating, like Hans Castorp, the hero of his favorite novel, between two poles: a "Marxist Settembrini" and a "revolutionary Naphta". He never overcame the antinomies of his own Weltanschauungen through dialectical synthesis, the Aufhebung of the contradiction between Romanticism and Aufklärung (p.31)

El propio Löwy señala una páginas antes que Lukács nunca tomó en cuenta lo que la Escuela de Francfort llamó "dialéctica de la ilustración", "la transformación de la razón en un instrumento al servicio del mito, la explotación y la alienación". Es decir, según la tesis de West que estoy exponiendo, la ciencia marxista, el absoluto que Lukács elige, satisface sus preocupaciones juveniles romántico-capitalistas al prometer una nueva comunidad. Esto es, ofrece todo lo que Lukács deseaba: ciencia verdadera, "razón" y superación de las escisiones de la modernidad capitalista.



realiza su crítica al bolchevismo, centrándola en la ausencia del elemento moral, la totalidad añorada incluía una moral comunitaria, que el bolchevismo no suplía. De hecho, Agnes Heller ha señalado que esta nostalgia por la Sittlichkeit es el elemento más constante del pensamiento de Lukács. Para el pensador húngaro el bolchevismo no colmaba el abismo entre el "es" y el "debe", entre la época de la absoluta pecaminosidad, el capitalismo, y el socialismo. Es decir, no resolvía el problema de los medios inmorales para los fines morales, pero ampliaba la perspectiva: el problema ya no era sólo el de la necesidad de una narrativa totalizadora sino la "necesidad de un nuevo orden económico" y el de los medios éticos para producirlo. El problema del terrorismo, la violencia, surge con fuerza en la conciencia de Lukács y por esta vez es rechazado. El bolchevismo tiene todavía para Lukács una insoluble problematicidad moral que radica en la exigencia de tener fe en que del mal puede surgir el bien.

El "período intermedio" de Lukács se inicia el mes de diciembre de 1918 con su conversión al marxismo. Su artículo "Táctica y ética" constituye el negativo exacto de su anterior ensayo "El bolchevismo como problema moral". West señala que el cambio desde su neokantismo anterior al marxismo, desde las preocupaciones existenciales a las políticas, pivota aún sobre una preocupación ética. En efecto, la "acción correcta" hace que se interponga ante nosotros el pecado, y ahora el sacrificio es aceptado. Bloch explicó años después la decisión de Lukács de afiliarse al partido comunista de esta manera:

El partido comunista fue para Lukács la realización de una vieja aspiración; en su juventud había querido

entrar a un monasterio: el partido era el sustituto para ese deseo secreto. Lo atraía el catolicismo no como sistema o doctrina, sino por la forma de vida, la solidaridad, la ausencia de propiedad, la existencia monacal tan opuesta a la de la alta burguesía a la que él pertenecía por su familia<sup>73</sup>.

Por azares del destino, al poco de publicarse su crítica al bolchevismo, "El bolchevismo como problema moral", se producía su ingreso en las filas del partido comunista. Si se puede hablar de la "conversión" de Lukács es porque su opinión respecto a los problemas morales del bolchevismo no ha cambiado, pero su fe sí. La justificación posterior que hace del bolchevismo, en "Táctica y ética", es en esto ejemplar. Para él la sociedad burguesa es la sociedad del pecado absoluto "en la que con frecuencia es imposible actuar sin hacerse culpable (...). Y así como el individuo, al escoger entre dos modos de culpa, termina por adoptar la decisión correcta cuando sacrifica su Yo menos valioso en el altar de la idea superior, es virtud ofrecer este sacrificio por la acción colectiva; aquí el ideal se corporeiza como un imperativo de la situación histórico-universal, como misión filosófico-histórica"<sup>74</sup>. Su modelo es ahora Boris Schawinkow, jefe de un grupo terrorista durante la revolución rusa de 1904-1906. En el trasfondo de esta hiper abstracción

---

<sup>73</sup> "Entrevista con Ernst Bloch" en Löwy, M., Para una sociología de los intelectuales revolucionarios (la evolución política de Lukács 1909-1929), Siglo XXI, México, 1978, trad. de María Dolores de la Peña, p.261.

<sup>74</sup> Lukács, G., "Táctica y ética", recogido en Zapatero, V., Socialismo y ética: textos para un debate, Editorial Pluma-Editorial Debate, Bogotá, 1980.

moral están, como ha señalado Daniel Bell<sup>75</sup>, una ética dostoievskiana (el gran inquisidor) y, fundamentalmente, Kierkegaard. Si antes de su conversión Lukács oponía al bolchevismo la democracia como ámbito de las mediaciones, y por tanto del sufrimiento, y de la responsabilidad moral, ahora vive en el mundo de las disyuntivas sin mediación de Kierkegaard. O lo uno o lo otro. O el pecado de la sociedad burguesa o el pecado con redención del bolchevismo. Lukács sustituye el estadio religioso de Kierkegaard, en el que el individuo subordina la moral a la fe (Temor y temblor), por la subordinación de la moral a la fe en la emancipación total de la promesa bolchevique. Weber, con la conversión de su discípulo Lukács en la mente, abundó en el carácter moral de esta concepción de la política mediante su distinción entre ética de las convicciones y ética de la responsabilidad -precisamente en "La política como vocación". No obstante, Wolin, citando a los miembros de la Escuela de Budapest, los autores del libro Lukács Revalued, ha matizado el carácter de conversión del compromiso con el bolchevismo de Lukács. En referencia a las últimas obras del período premarxista señala que "el hiato entre «sentido» y «vida» ya no es tanto una aflicción de la «condición humana» como un producto del desplazamiento de la Gemeinschaft por la Gesellschaft; y por tanto, es la terminología y la visión de la escuela alemana de la Geisteswissenschaften (sobre todo la influencia de Simmel y Weber) la que empapa estas obras. Por consiguiente, son obras de esta naturaleza, en las que las

---

<sup>75</sup> Bell, D., "Premier amour, premier chagrins. A propós de Max Weber et de George Lukács", Commentaire, 21, 1988.

explicaciones de la crisis en términos de las categorías de "reificación", "racionalización" y "mercantilización" ocupan el lugar principal, las que hicieron que su transición a una cosmovisión materialista no fuera tanto el salto absoluto de fe kierkegaardiano que algunos han retratado"<sup>76</sup>. Y cita a continuación la siguiente frase de Márkus: "Visto desde esta perspectiva, la conversión de Lukács al marxismo en 1918 no fue una ruptura, un hiato irracional en la evolución de sus ideas, sino un intento de encontrar tanto una respuesta teórica como una solución práctica a la pregunta que, en último término, había alimentado toda su obra anterior"<sup>77</sup>

Pero West señala además algo que es de la mayor importancia para la comprensión de la actitud del Lukács de este período y del resto de su vida: "su obsesión por el estatus científico de la dialéctica marxista, por el carácter objetivo de la teoría marxista". Es decir, la fe política de Lukács no es una apuesta pascaliana ni un salto kierkegaardiano aunque tenga algo de ambas cosas, es fe completa en la científicidad de la dialéctica marxista y en la certeza de una totalidad en la historia.

Historia y consciencia de clase, el libro más importante de ese período y el más influyente de todos los que escribió Lukács, es una reflexión política sobre la actividad revolucionaria del proletariado contra la reificación capitalista. Pero West señala que no ha de descuidarse la intención filosófica del mismo. Esta sería el intento de llevar a cabo "una fundamentación filosófica de esta actividad revolucionaria del proletariado":

---

<sup>76</sup> Wollin, R., op. cit. p.234.

<sup>77</sup> Ibíd.

El gran intento de Lukács de lograr una síntesis dialéctica del es y el debe, de los hechos y los valores, de la política y la ética, de las circunstancias inmediatas y del telos final, de las condiciones materiales y de la voluntad humana, del objeto y del sujeto, descansa sobre pretensiones acerca de la naturaleza fundamental de la realidad social e histórica. E, irónicamente, estas pretensiones descansan sobre una teoría inarticulada de la concordancia de la verdad, esto es, una teoría que apela a la correspondencia con la «realidad» como tribunal para elegir entre teorías sobre el mundo en conflicto<sup>78</sup>.

Para West, el intento de Lukács de fundamentar la cientificidad de la dialéctica marxista le llevó a adoptar una forma de fundamentalismo epistemológico y de realismo filosófico que permanecerían constantes a lo largo de su obra. Lukács no sólo quería asegurar la independencia de la realidad respecto a la conciencia sino también el carácter dialéctico de la realidad. El relativismo era una perspectiva insoportable para éste así que, nos dice West, "sustituyó las formas dominantes de científicismo positivista en la tradición marxista por una forma hegeliana de científicismo". Además, la apropiación de Hegel por Lukács tuvo dos consecuencias fundamentales para la obra de este último: una potente lectura de la vida cultural del capitalismo sin las ataduras economicistas de la segunda internacional. Y la segunda, una valorización por parte de Lukács de la noción hegeliana de reconciliación (*Versöhnung*). Esta valorización "conduce al antiutopismo radical de Lukács, al «realismo», y como consecuencia a su capitulación ante el estalinismo".

Su obra estética, desarrollada entre los años 1926 y 1955

---

<sup>78</sup> West, C., op. cit, p.91.

está transida por el ambiente sofocante del estalinismo en el que se desarrolló.

West data el comienzo del último período de Lukács en el años 1955 con el inicio de la desestalinización en la Unión Soviética. Después de treinta años sin hacerlo, Lukács vuelve a la reflexión filosófica y deja dos grandes obras: La peculiaridad de lo estético (1963) y la Ontología del ser social. "Estas dos obras aun no digeridas son dialécticas por su carácter y filosóficas por su contenido: ofrecen, respectivamente, una epistemología marxista y una ontología social marxista. En suma, son las obras filosóficas más ambiciosas de Lukács"<sup>79</sup> El aislamiento de Lukács le hizo utilizar un lenguaje filosófico que ya no estaba a tono con el del resto de Europa, en epistemología la teoría de la verdad como correspondencia ya había sido criticada por Wittgenstein, Heidegger y Quine. Y su realismo filosófico en busca de fundamentación ontológica le hizo volverse hacia una de las figuras olvidadas de la filosofía alemana del siglo XX: Nicolai Hartmann. De este último tomó la concepción del carácter teleológico de la actividad humana para su propia comprensión del trabajo<sup>80</sup>. West señala una doble significación de los trabajos ontológicos de Lukács. En primer lugar, plantean preguntas capitales sobre el estatus del marxismo, sobre si es una ontología, una epistemología, una ciencia o una teoría. También se interrogan sobre los puntos de partida teóricos posibles: clase, acumulación de capital, reificación,

---

<sup>79</sup> West, C., op. cit. p.

<sup>80</sup> Véase Hartmann, N., Ontología V, especialmente el cap. V, que lleva por título "El pensar teleológico", F.C.E., México, 1986, trad. de José Gaos.

contradicción, sobredeterminación, modo de producción y sobre en qué medida puede el marxismo renunciar las formulaciones a priori de sus nociones centrales y continuar siendo marxismo. El otro rasgo, en una veta parecida a la de el último Wittgenstein, J.L.Austin y Heidegger, es el de una aproximación a la vida cotidiana como tema filosófico. "Su herencia marxista le lleva a entender la vida cotidiana como un producto histórico y por lo tanto como una forma dinámica de existencia social". Sin embargo, las ambiciosas obras últimas de Lukács estaban muertas antes de nacer, y no por ser anticuadas o pasadas de fecha sino por su incapacidad para contestar las preguntas que suscitaban<sup>81</sup>. Agnes Heller dirá que el "fiasco" de la Ontología radicaría en que el libro, desde su propio punto de vista, era incapaz de ofrecer nada coherente, "la gigantesca obra está llena de contradicciones lógicas, de concepciones radicalmente distintas del mismo problema, de repeticiones vacuas, de saltos en el razonamiento".

Pero West señala el problema fundamental, Lukács concedía un estatus científico a su ontología: "la ciencia de la dialéctica objetiva que se manifiesta en la realidad". Y este idealismo objetivo, en palabras de Habermas, que duda cabe, no se correspondía en modo alguno con los propósitos de Marx. Como nos recuerda West éste, al criticar a Hegel, había puesto final a toda investigación ontológica puesto que:

los problemas metodológicos y teóricos reemplazan a

---

<sup>81</sup> Un buen y conciso resumen de la Ontología de Lukács puede verse en la introducción de José-Francisco Ivars (en especial las páginas 40-43) al libro de Marzio Vacatello György Lukács, Península, Barcelona, 1977. Trad. de José-Francisco Ivars y Enric Pérez Nadal.

los ontológicos y metafísicos. La realidad esta efectivamente «fuera» de las teorías, pero las pretensiones acerca de la realidad son intrateóricas. Y dado el carácter histórico concreto de las teorías, el choque entre teorías sociales importantes equivale a choques entre fuerzas históricas<sup>82</sup>.

West continúa diciéndonos que la crítica de Marx a Hegel no sólo puso punto final a las investigaciones ontológicas sino que, lo que es aún más importante, dio paso a las consideraciones metodológicas reflexivas sobre el carácter ideológico de las teorías científicas algo de lo que Lukács, para quien la ciencia era siempre desantropomorfizadora, nunca fue consciente. No es que Marx fuera consciente del posible carácter ideológico de la ciencia pero apuntó a ello en su crítica de la economía política burguesa. Lukács, sin embargo, concedió a la dialéctica marxista el estatus no ideológico de la ciencia, frente a las otras formas de pensamiento no marxistas. Leszek Kolakowski, en el durísimo capítulo que dedica a Lukács en su obra Las principales corrientes del marxismo<sup>83</sup> califica a la Ontología de "manual básico de doctrina marxista", "exposé convencional de materialismo histórico, con los habituales ataques de Lukács al empirismo y al positivismo".

Lo que se pregunta West es cómo el más importante pensador marxista de este siglo persiguió un proyecto tan vano. Y la respuesta que da es del máximo interés: "básicamente porque nunca

---

<sup>82</sup> West, C., "Lukács: A Reassessment", The Minnesota Review, op. cit. p. 95.

<sup>83</sup> Kolakowski, L., Las principales corrientes del marxismo, vol.III, La crisis, "György Lukács: La razón al servicio del dogma", Alianza Editorial, Madrid, 1985, trad. de Jorge Vigil Rubio, pp. 249-299.



dió el giro historicista que Marx, Nietzsche y otros iniciaron". Lukács, a pesar de llevar casi cincuenta años entregado al marxismo aún seguía preso de la problemática neokantiana idealista de su juventud. "Seguía a la búsqueda de certeza, necesitado de fundamentaciones filosóficas. Tenía que encontrar cimientos seguros para su creencia en la posibilidad objetiva de la totalidad y del sentido de la vida"<sup>84</sup>.

Lukács sustituyó el "y, además creo que hay que volver a Kant" con el "volver a Marx" como método para aprehender la totalidad y el sentido dentro de un mismo espíritu neokantiano. West señala que el problema central del neokantismo idealista es el agnosticismo acerca de la realidad y que Lukács "pasó la mayor parte de su vida intentando suplantar este agnosticismo con la fe marxista en que la realidad no sólo está «ahí» sino también encaminada hacia «alguna parte»". En último término, para West, los escritos ontológicos con los que Lukács culminó su vida intelectual sólo se hacen inteligibles como el resultado de la polémica que sostuvo con Kant durante toda su vida y en la que se ayudó de Hegel, Marx y Hartmann.

Los dos ejes de la ontología marxista de Lukács son su posición filosófica realista y su concepción de la ciencia. Ambas le llevaron a concebir el discurso filosófico como un metadiscurso (ontología y epistemología) que fundamentaba el discurso principal (la teoría marxista) de las sociedades capitalistas modernas. Su posición filosófica realista -muy parecida a la insinuada en Historia y conciencia de clase una vez disipada la humareda hegeliana- descansa sobre una «epistemología de la mimesis» en la cual «la concordancia con la realidad es el único criterio del

---

<sup>84</sup> West, C., "Lukács: A Reassessment", The Minnesota Review, op. cit. p. 95.

pensamiento correcto<sup>85</sup>.

A la posición de Lukács subyace una concepción de la ciencia en la que esta es considerada como desinteresada y objetiva. Hay en él una "veneración de la ciencia [que] rivaliza con la de los viejos positivistas". Y sus reiteradas afirmaciones acerca de los efectos humanizadores de la ciencia parecen retrotraernos al optimismo burgués anterior a la Primera Guerra Mundial.

La causalidad natural y la teleología del trabajo son, nos dice West, categorías centrales para Lukács porque en la última se encuentra la especificidad de los seres humanos. Para Lukács los hombres han efectuado un "salto genético" desde la animalidad a su constitución como seres humanos a través de la teleología del trabajo, a través de la acción consciente orientada a fines.

La posición filosófica realista de Lukács y su concepción de la ciencia dan como resultado que considere el discurso filosófico como un metadiscurso que apoya el discurso dominante en las sociedades capitalistas modernas. En este punto, el paralelismo con Kant es inevitable. De manera sintética, al igual que el propósito de Kant era el de asegurar la cientificidad de la física newtoniana y dejar un espacio para la acción moral, el propósito de Lukács era el de asegurar la cientificidad de la dialéctica marxista y dejar espacio para la praxis política. Ambos proyectos presuponen una actitud acrítica hacia el estatus de sus propios discursos y una aceptación inquebrantable de las «ciencias» a legitimar<sup>86</sup>.

---

<sup>85</sup> West, C., "Lukács: A Reassessment", The Minnesota Review, op. cit. p. 97.

<sup>86</sup> West, C., "Lukács: A Reassessment", The Minnesota Review, op. cit., p. 99.

Para Cornel West el problema principal que todo esto plantea no sería el de si la teoría marxista es el discurso dominante en las sociedades modernas capitalistas. Pocas dudas quedan ya acerca de que a pesar de su poder explicativo, el discurso marxista no es capaz de hacerse cargo, por ejemplo, de la opresión sexual o racial. Lo que critica West es el carácter teológico de la operación de elaborar un metadiscurso que apoye el discurso dominante en el que se cree. "Esta operación es, en esencia, teológica: es un intento de proporcionar fundamentos filosóficos para un salto de fe basado en las condiciones ontológicas presentes para una apuesta sobre la realidad"<sup>87</sup>. Lo deshonesto de la actitud de Lukács es, dice West, el escamotear el riesgo e incertidumbre presente en nuestras convicciones y compromisos más fundamentales. Quizá, pues, tuviera razón Kolakowski al definir su pensamiento como "la razón al servicio del dogma".

La Escuela de Budapest comenzó su actividad teórica dentro del optimismo que transmitía el convencimiento de Lukács de que tenía la razón, de que su apuesta era la correcta. Eran los tiempos de la paradoja terrible de la superioridad del peor socialismo sobre el mejor capitalismo. De aquella época son Aristóteles y el mundo antiguo o El hombre del Renacimiento, las primeras obras de Agnes Heller, en las que ese optimismo es palpable. Son obras sólidas, serenas, bien articuladas, de historia de la filosofía, y de un carácter académico que ya no se repetirá. Después se hizo necesario "empezar de nuevo" según la máxima de Lukács y la Escuela empezó a operar como tal. Se

---

<sup>87</sup> Ibíd.

trataba entonces de desarrollar el proyecto filosófico del último Lukács, Sociología de la vida cotidiana de Agnes Heller, sería así una análisis del "ser social concreto", en la línea de la Ontología del ser social de Lukács y el libro de György Márkus Marxismo y "antropología", que fue la bandera filosófica de la Escuela, es definido en sus primeras páginas como "ontología marxiana del ser social". Los dos libros fueron publicados en 1971 pero cabe aventurar que fueran escritos antes pues aún retienen el optimismo en el paradigma que Lukács estaba desarrollando antes de su muerte. La crisis de la Escuela comenzó con la lectura de la Ontología, que defraudó profundamente las expectativas de los discípulos. La muerte de Lukács, la "mano dura" del régimen que arreció contra ellos a partir del año 72, la persecuciones que sufrieron en el momento en que abandonaron la historia de la filosofía para dedicarse a la reflexión teórica, todo ello les impelió a hacerse cargo de la incertidumbre que la apuesta filosófica del primer Lukács hasta entonces había obviado. Para ello llevaron al límite los elementos heredados de su maestro y radicalizaron el programa de vuelta a Marx y de crítica de la sociedad contemporánea. Sus libros fueron prohibidos. Como ha dicho Agnes Heller, el régimen fue consciente mucho antes que ellos del alcance de sus posiciones. La irreformabilidad del régimen se hizo evidente y el compromiso existencial de Lukács quedó definitivamente truncado. En los años setenta la mayoría de los miembros de la Escuela emigraron a occidente. Pero la ruptura con Lukács ya había comenzado a producirse antes de la muerte de éste. El documento básico que señala esta primera divergencia lo

representan las "Notes on Lukács' Ontology"<sup>88</sup> escritas por el núcleo fundamental de la Escuela; Vajda, Fehér, Márkus y Heller. Lo curioso de la crítica de los discípulos de Lukács al intento último de su maestro es que está realizada desde una postura muy próxima a la de la filosofía de la praxis que este representó en su juventud, y que la postura de Lukács está, a su vez, más cerca del marxismo esclerotizado que éste siempre criticó. Las "Notas..." escritas por los discípulos de Lukács constituían, en principio, una serie de comentarios no preparados para su publicación que éstos iban haciendo a los primeros bocetos de la Ontología del ser social. Más adelante, y con vistas a la publicación de las "Notes", los miembros de la Escuela redactaron una introducción en 1975, esto último explique, quizás, el desapego tan claro que los discípulos manifiestan hacia la obra de Lukács.

Hacia finales de 1961 y principios del año siguiente, nada más terminar el primer volumen de su inmensa Die Eigenart der Aesthetischen, Lukács retomó su proyecto juvenil de escribir una ética, un proyecto que ratificaría la continuidad señalada por la Escuela de Budapest entre la obra premarxista y la obra marxista de su maestro<sup>89</sup>. Pero otra de las razones que se podrían

---

<sup>88</sup> Fehér, F., Heller, H., Márkus, G., y Vajda, M., "Notes on Lukács' Ontology" en Heller, A., (ed) Lukács Revalued, Basil Blackwell, Oxford, 1983.

<sup>89</sup> Un estudio de las conexiones entre el Lukács premarxista y el Lukács posterior a 1919, y entre Weber y Lukács puede encontrarse en libro de N. de Feo, Weber y Lukács, Redondo editor, Barcelona, 1972, trad. de Emilio Pardiñas. El capítulo titulado "Del nihilismo al marxismo" es especialmente útil para conocer las claves que conectan los dos momentos fundamentales del pensamiento de Lukács. Para un análisis de la continuidad entre Historia de clase y la Ontología del ser social, véase Infranca, A., "Fenomenología e ontología nel marxismo di Lukács:

apuntar es que la fe puesta por Lukács en la inevitable realización del socialismo tras la revolución rusa se comenzaba a resquebrajar. Por eso se hacía necesario su llamado a una vuelta a Marx y al "análisis marxista de los fenómenos contemporáneos". Esto es, el socialismo real había dejado de ser la fuente de inspiración de la filosofía y se hacía necesaria una nueva fundamentación. Desde esta perspectiva quedaría relativizada la argumentación de que la vuelta a la filosofía de Lukács se produce por el deshielo del estalinismo, que le habría proporcionado una libertad de la que largamente había sido privado y que le habría mantenido recluido en la estética.

Pero además, el hecho de que quisiera escribir una ética señala que ya no consideraba que el bochevismo respondiera a los interrogantes morales que alimentaron su filosofía juvenil. Es decir, la reconciliación de Lukács que marcó toda la obra de éste tras su conversión comenzaba a cuartearse. A esta obra de ética que proyectaba la denominó provisionalmente, en conversaciones con sus alumnos, El lugar de la ética en el sistema de las acciones humanas y quiso anteponerla un prefacio que formulara las características básicas de la existencia social, puesto que pensaba que el marxismo "tradicional" no ofrecía la base para una fundamentación de la ética. El trabajo se vio interrumpido por la muerte de la esposa de Lukács en 1963. Pero en 1964, ya recuperado, se concentró completamente en esta tarea. Sin embargo, el proyecto se vio alterado completamente por el hecho de que el filósofo no escribió un prefacio sino una Ontología.

---

Dall'Ontologia dell'essere sociale a Storia e coscienza di classe", Giornale di Metafisica, Nuova Serie, VIII, pp.357-370.

Así pues, lo que luego sería la Ontología del ser social está constituida en realidad por los trabajos preparatorios de una ética.

Las "Notes..." fueron escritas por sus discípulos para uso personal de Lukács al objeto de simplificar la discusión sobre una obra que empezaba a ser demasiado abultada. Debido a ésto, el filósofo húngaro intentó resumir los tres primeros capítulos, donde trataba la historia del "pensamiento ontológico" en una introducción que, de nuevo, debido a su extensión se convirtió en un libro independiente: Prolegómenos a la Ontología del ser social. Al mismo tiempo, decidió posponer la revisión y publicación de la Ontología, tarea que su muerte le impidió realizar.

Los autores de las "Notes...", con el fin de matizar el tono profundamente crítico de las mismas con Lukács, enfatizan el efecto liberador que para ellos tuvo el pensamiento de Lukács, algo que reconocen difícil de entender por un lector occidental, cuando en los años cincuenta, antes y después de la revolución del 56, comenzaron a dudar de que lo que ellos consideraban su objetivo teórico-práctico fundamental, la trascendencia del mundo burgués tomando a Marx como punto de partida, pudiese ser logrado desde la concepción marxista tradicional, lo que Kolakowsky llamó la "tendencia extensional"<sup>90</sup>.

Antes de que Lukács comenzara la escritura de la Ontología, los discípulos de éste consideraban a la filosofía de la praxis

---

<sup>90</sup> Una crítica de esta "tendencia" hecha desde la óptica de la Escuela de Budapest puede encontrarse en el artículo de G. Márkus "Discussions et tendances dans la philosophie marxiste", L'homme et la société, núm. 17, julio-agosto-septiembre 1970, pp. 127-139.

como su infancia filosófica, principalmente Historia y consciencia de clase, cuyo rechazo no compartían con Lukács. Sin embargo, la filosofía marxista a la que por entonces se adherían constituía aún un todo del que formaban parte estas obras, pero de manera indiferenciada, confundiéndose, al mismo tiempo, con aquello que rechazaban por incapaz de trascender el capitalismo en un sentido positivo. Es decir, no poseían un paradigma filosófico que distinguiera "la ciencia de las leyes más generales", aquella que constituía la cobertura de una realidad política que rechazaban, el sistema soviético, y la filosofía de la praxis con la que sentían afinidad. Esta incapacidad de la filosofía de la praxis para constituir un paradigma filosófico diferenciado del marxismo vulgar es la que hizo, en opinión de los de Budapest, que adoptaran la concepción extensional en sus primeras obras. Así ocurrió con las lecciones de ética de Agnes Heller, escritas entre 1957-8, y publicadas once años más tarde con el título de How free is man, y con el libro de Márkus, de 1958, The epistemological Views of the Young Marx. La necesidad de revisar la totalidad del pensamiento marxista desde un enfoque nuevo persistía, por tanto, como tarea pendiente y de ahí el entusiasmo de la Escuela ante la perspectiva planteada por Lukács de escribir la Ontología del ser social. Para los integrantes de la Escuela esta experiencia "determinó" sus concepciones muchos años a la vez que constituyó una "esperanza" en el sentido de Bloch. Esta esperanza de un nuevo marxismo que revisara en su totalidad el esclerotizado pensamiento socialista estaba además alimentada por la que para ellos ha sido la principal fuente de inspiración teórica de la Escuela, la publicación de La



peculiaridad de lo estético. Este libro aparte de lo que consideraban valiosas aportaciones a la estética formulaba, en palabras de los de Budapest, el "Novum filosófico"<sup>91</sup> de una teoría de la objetivación que subyacía a toda la obra. La peculiaridad... constituyó, por tanto, una auténtica revolución intelectual en la Escuela de Budapest pues allí encontraron un paradigma filosófico capaz de responder a muchas de las preguntas que Marx y el marxismo tradicional habían dejado sin contestar. En suma, La peculiaridad de lo estético significaba, para los discípulos de Lukács, lo siguiente:

---

<sup>91</sup> Agnes Heller señala en La revolución de la vida cotidiana (Península, Barcelona, 1982, Trad. de Gustau Muñoz, Enric Pérez Nadal e Iván Tapia. Compilación y revisión técnica de Jacobo Muñoz) la importancia de esta obra para la elaboración de su propio pensamiento:

La Estética fue una revelación para nosotros, algo parecido a lo que sintió Lukács en su juventud cuando conoció a Ernst Bloch: la gran filosofía aún era, a pesar de todo, posible, en nuestra época.(...). Lo que más me impresionó -y que es, a la vez, lo que aún hoy sigo considerando fundamental- es la teoría de las objetivaciones. La teoría de las objetivaciones venía desarrollada en el libro sólo desde un punto de vista, a saber, como objetivación artística. Pero la concepción y el tratamiento del mundo del arte como mundo de objetivaciones nos puso en la mano una metodología universal. La comprensión del problema de la continuidad histórica a través de la teoría de las objetivaciones fue, a partir de entonces, sencilla. (p. 153).

La generalización de este modelo es precisamente el objeto del libro de Heller Sociología de la vida cotidiana el cual constituye en palabras de Heller "una teoría general de la objetivación" y en cierto modo una filosofía de la historia. Posteriormente, abandonada por Agnes Heller la "gran narrativa" y desechada la posibilidad de la "gran filosofía", las objetivaciones siguen jugando un importante papel en la filosofía de Agnes Heller, reformuladas ahora dentro de un "paradigma de la objetivación". Véase a este último respecto: Heller, A., "Paradigm of Work - Paradigm of Production" en The Power of Shame, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1985.

la verdadera autocrítica de Lukács a Historia y conciencia de clase: la metacrítica del juicio apodíctico sobre la obra maestra de su juventud, puesto que la esencia genérica (Gattungsmässigkeit) en La peculiaridad ya no es mitología conceptual. El libro también es un grandioso intento de desarrollar las grandes esferas de objetivaciones (al menos las mentales) de la práctica cotidiana y del pensamiento cotidiano dentro del marco de una concepción unificada. Al mismo tiempo el trabajo daba los fundamentos para una futura Methodenstreit al conectar el concepto de ciertas grandes esferas de objetivación y los valores creados por ellas como respuestas socio-representativas a situaciones concretas historicamente delimitadas con su validez genérica general. Aunque unilateral y dicutible, proporcionaba una respuesta al viejo dilema del carácter superestructural de los valores producidos históricamente y su forma válida universalmente: en resumen, a la paradoja homérica de Marx.<sup>92</sup>

Así pues, los de Budapest confiaban en que Lukács desarrollara y sistematizara todos estos augurios positivos en su Ontología; esperaban una síntesis entre "historicismo y análisis del nivel genérico universal, entre una filosofía centrada en la práctica y la universalidad". Pensaban, por tanto, que su maestro desarrollaría una filosofía que superara el positivismo de las leyes más generales de la concepción extensional y, que al mismo tiempo, evitara caer en las reformas axiológicas propugnadas por aquellas filosofías que manejan un concepto hipostasiado de naturaleza humana eterna. Para ellos "ontología" tenía, precisamente, el sentido de "realidad social" frente a una eterna "condition humaine".

Los discípulos de Lukács manifiestan en el escrito que vengo comentando, las "Notas...", su sorpresa por la manera en que éste recibía sus críticas: se mostraba de acuerdo con ellos. La

---

<sup>92</sup> "Notas...", en Heller, A., Lukács Revalued, op. cit. p. 130.

respuesta con la que contestan su propio asombro concuerda con la tesis que intento ofrecer; "él veía en ellas la continuación y la elaboración de sus propias intenciones filosóficas últimas". El pensador húngaro encontró en ellos una "situación ideológica común" y una tarea afín que denominó "el renacimiento del marxismo"<sup>93</sup>. Esta tarea tenía como propósito borrar la "tierra de nadie de la escolástica" que se extendió entre las grandes tradiciones del pasado y el presente. Se trataba de realizar la vuelta a Marx, que Lukács había señalado, pero matizándola con la consciencia de que ninguna respuesta aplicable a nuestro presente puede ser derivada directamente de la obra de éste. Esto significaba desarrollar el proyecto inacabado de Marx en la forma

---

<sup>93</sup> Lukács era consciente de que la inmensidad de la obra que planeaba y de que su edad le impedirían realizarla. Por eso veía en la Escuela de Budapest a sus continuadores. Incluso las críticas de sus discípulos le parecían parte de un trabajo propio que delegaba porque ya no podía realizarlo. Manuel Sacristán en la "Nota necrológica sobre Lukács" refleja esta relación entre maestro y discípulos:

Lukács ha muerto mientras trabajaba en una tarea -la Ontología del ser social- planeada desde hacía muchos años; y mientras no sólo él, sino también varios de sus discípulos más inmediatos trabajan, en el terreno de la filosofía política, según la tesis que Lukács había enunciado mediados los años sesenta, y en cierto sentido aún antes, a saber: que la recuperación del movimiento obrero revolucionario, del movimiento comunista, exige poner ahora en primer término el motivo de la «reforma del hombre», no la simple transformación económica básica. (...) Y sólo ha podido contemplar y comentar los primeros tanteos en la tarea antropológico-revolucionaria a que se dedican algunos discípulos suyos. Pero el rasgo es esencial al personaje. Lukács ha realizado más que el mismo Aristóteles la divisa de ser como arqueros que tienden a un blanco.

La "Nota necrológica sobre Lukács" (1971) fue publicada en El Ciervo, núm.210-211. Aparece reproducida en Sacristán, M., Sobre Marx y marxismo, Panfletos y materiales I, Icaria, Barcelona, 1983.

de una Ontología, puesto que, al mismo tiempo, señalan la importancia teórica y práctica del pensamiento de Marx libre de distorsiones para su solución. Estos autores, y ahora englobamos al Lukács tardío y a la Escuela de Budapest, buscaban en este nuevo comienzo fertilizar la idea de socialismo que compartían depurándola de las complicidades teóricas y prácticas del "socialismo realizado".

La Ontología, en este sentido, trataba esta perspectiva desarrollando un "terreno básico común" ocupándose, desde el punto de vista de una filosofía marxista de orientación práctico-social, de una serie de problemas centrales hasta entonces dejados en olvido. Estudiaba el rol central de la categoría de trabajo, trataba la ideología como una fuerza real y "no meramente como un reflejo superestructural" e incidía en "el cuidadoso tratamiento de la categoría central de alienación la cual ha sido injustamente relegada durante décadas a un último término al margen del hecho de que nos da las bases para una interpretación de la historia real".

Como vemos la categoría de alienación es la que proporcionará la herramienta para el estudio de la historia marcando la separación con el "materialismo histórico" que habían rechazado.

Sin embargo, la Ontología no satisfizo las expectativas suscitadas entre los miembros de la Escuela de Budapest una vez que tuvieron acceso al documento completo en 1968. Ya antes, según cuentan los autores de las "Notas...", en un encuentro que se celebró en 1966 entre Agnes Heller y Jürgen Habermas, en el que ésta resumió las partes terminadas de la Ontología y esbozó los desarrollos restantes, Habermas rechazó el plan en sí mismo.

"Para él, un esfuerzo de este tipo parecía contradecir en principio la visión marxista de la historia al buscar reintroducir los grandes sistemas del racionalismo, los cuales pertenecen al «pasado histórico»". La discusión produjo como consecuencia que se suscitase la polémica dentro de la propia Escuela surgiendo "dudas metodológicas de dos tipos": en primer lugar las bases metodológicas no habían sido pensadas a fondo, en segundo lugar se reavivó el dilema centenario del marxismo como filosofía, "cómo la historicidad (la historia como la única ciencia, por citar a Marx) puede ser reconciliada con la universalidad sistemática". Producto de estas polémicas es la siguiente lista de críticas que unió a los de Budapest en el otoño de 1968 con relación al texto completo de la Ontología:

1-Negar la posibilidad de una dialéctica de la naturaleza y dudar de que la creación de un cuadro comprensivo de la naturaleza sea tarea de la filosofía.

2-El rechazo de la teoría del reflejo en epistemología. Negarse a aceptar la disyunción exclusiva o epistemología u ontología.

3-Se acepta que el énfasis en la idea de progreso histórico es un principio indispensable del socialismo y de la práctica encaminada al socialismo -un principio que da orden y «significado» al pasado en términos de la situación histórica de hoy. Pero no es un principio arbitrario pues ha de tener su base en el pasado. Rechazan la concepción naturalista del crecimiento incluso en economía.

4-Entienden el determinismo histórico tan sólo en el sentido de que los seres humanos nacen en condiciones ya dadas, dentro de un círculo mayor o menor de posibilidades y alternativas cuya realización depende de la totalidad consciente o inconsciente de acciones integradoras humanas. Rechazan las leyes socio-históricas independientes de las acciones humanas.

5-Subrayan el rol central del concepto de valor dentro de su concepción. Lukács no da un tratamiento consistente a la categoría de valor en la Ontología, vacilando entre su tratamiento como categoría económica o como categoría moral. En los Manuscritos de Heidelberg jugaba, por el contrario, un rol central. Los de Budapest retoman esta categoría, especialmente Agnes Heller, y consideran que "el valor es una categoría muy general y que pertenece al origen y a la esencia de la sociedad"<sup>94</sup>. Las discusiones que produjo esta categoría marcaron la divergencia fundamental sobre la consideración de las objetivaciones ideales por Lukács y la Escuela.

Pero, además, la Ontología no constituía, en sus materiales,

---

<sup>94</sup> De hecho, Agnes Heller considera la categoría de valor como una pieza central del paradigma de la objetivación. Precisamente extrae esta categoría de la propia reflexión de Lukács en La peculiaridad de lo estético, trasladándola desde la teoría estética de su maestro a la actividad humana en general. De este modo nos dice en La revolución de la vida cotidiana, op. cit. p. 153: "La validez de las obras de arte era tratada aquí (en La peculiaridad..., nota mía A.R.) en términos de las categorías «memoria de la humanidad» y «autoconsciencia de la humanidad». No aparecía la palabra «valor» pero se trataba precisamente de esto".

una obra coherente. Los miembros de la Escuela de Budapest entresacaron de éstos dos ontologías, en muchos aspectos, completamente opuestas:

The first regards the process that begins with the humanization of man through labour as «necessary in reality» (incidentally, we do not understand how the «real necessity» of any process is distinguished from logical necessity), as a process in the economic sphere which, understood as the «essential sphere», is always completely realized through human mediations and, on the phenomenal level, with numerous variations, even through accidents.

The second conception: with the humanization of man through labour, there arose the possibility of the development of the three fundamental factors<sup>95</sup>. In «prehistory» these tendencies develop independently of human will, but by no means necessarily. Since the continuity of human history is assured by objectifications of needs, abilities, activities, etc., the field of operation of human action is determined by the objectifications that have already been made. This field of operation therefore determines alternative possibilities, whose solution, undertaken in this or that manner, decides the course of development for longer historical periods. We can speak of necessity only with regard to the inner movement of some formations, not to historical transitions."<sup>96</sup>

Esta segunda ontología es la que la Escuela hará suya y la utilizarán, precisamente, para la crítica de la primera. Utilizando esta división entre dos ontologías contrapuestas en

---

<sup>95</sup> Los "tres factores fundamentales" que nos dan los miembros de la Escuela son: primero, la tendencia decreciente de la cantidad de trabajo necesaria para la reproducción física del hombre. El segundo factor es que lo naturalmente dado (Naturwüchsig) es originariamente dominante en el trabajo pero en desarrollos posteriores se va haciendo más y más socializado con la división del trabajo. Las categorías sociales formarían un estrato cada vez más cohesivo que se levanta sobre la existencia psicológicamente dada del individuo y le modifica. El tercer factor sería el creciente desarrollo de la integración de las sociedades que permanecen juntas.

<sup>96</sup> "Notes...", en Heller, A., Lukács Revalued, op. cit. pp. 137-138.

Lukács pondrán de relieve lo que hay de positivo y de negativo en su obra. De acuerdo con esta perspectiva rechazarán lo que pertenece a la primera ontología:

1. Rechazan la idea de Lukács de que la esfera económica es la esencia del proceso de reproducción y que el resto pertenece a la esfera fenoménica. Según esta concepción quedaría relativizado el papel de la democratización en el socialismo sobre el que ponen tanto énfasis los de Budapest.
2. Rechazan, así mismo, la distinción tajante que hace Lukács entre existencia social y consciencia social. Este no entiende que la famosa frase de Marx "no lo saben, pero lo hacen" es un típico fenómeno de la prehistoria y lo toma como un hecho universal socio-ontológico. Además esto está en contradicción con la "segunda ontología" de Lukács en la que la conciencia humana no tiene un carácter de epifenómeno sino que tiene una decisiva relevancia socio-ontológica.
3. Rechazan la aplicación de analogías físicas a fenómenos sociales.
4. Rechazan su disyunción exclusiva entre epistemología y ontología y la creencia de Lukács de que un pensamiento basado en la ontología no es susceptible de manipulación, de ahí su valoración de Hartmann. Además Lukács rechazaría todo tipo de objetivaciones ideales, lo que choca frontalmente con uno de los pilares del pensamiento de Heller, lo que en un principio denominó "una teoría marxista de los



valores".

Por el contrario, lo que encuentran de positivo, es decir lo que pertenece a esa segunda ontología, sería lo siguiente: la crítica del marxismo tradicional, la relevancia ontológica de la conciencia, el problema de Homero, es decir, la no reducción de la continuidad social al desarrollo económico, la observación de que el marxismo tradicional reemplaza el problema de las alternativas por una concepción mecánica de la necesidad, y la denuncia del falso dualismo que establece este marxismo entre ser y conciencia.

Sobre el concepto de trabajo, al que Lukács dedica un capítulo, las críticas son también numerosas. En primer lugar porque Lukács no soluciona, como esperaban los de Budapest, el problema de la objetivación. Este caracteriza el trabajo como una actividad de realización de fines y "no se dice una palabra sobre el efecto de que el trabajo es un acto que crea objetividad social" y de que, de acuerdo con Marx, da lugar a la historicidad del ser social. De esta manera también elude el problema de los fines individuales. La propuesta que hacen los miembros de la Escuela constituye un programa de lo que ellos llevarán a cabo: "nuestra propuesta es que el camarada Lukács incluya una nueva sección sobre los problemas de la objetivación en el proceso de trabajo, la sociabilidad de los fines propuestos en el proceso de trabajo y la génesis histórica de las necesidades". El no haber desarrollado el problema de la objetivación por parte de Lukács genera numerosos problemas en la consideración del trabajo, de modo que éste aparece como la articulación entre

medios y fines, estando estos últimos ya dados y no siendo, por tanto, susceptibles de elección. Tan sólo los medios tienen un carácter electivo con lo que la decisión entre alternativas está muy restringida.

Además las alternativas son exclusivamente individuales no existiendo alternativas sociales en la concepción de Lukács. Por el contrario, para los de Budapest, las alternativas son siempre conscientes, por eso diferencian entre alternativas sociales y posibilidades sociales objetivas. La propuesta que los de Budapest sugieren a Lukács es la siguiente:

It would become evident that the sphere of possible goals is determined by the objectifications which previous generations produced in history, but within this sphere working individuals in the labour process can themselves choose not only the means for realizing the goals, but also the goals they want to achieve<sup>97</sup>

Frente al concepto restringido de trabajo que utiliza Lukács los de Budapest hacen una importante aclaración terminológica en la nota 10 del escrito que vengo comentando ("Notes...") y que sirve para delimitar claramente el ámbito del trabajo del de las objetivaciones; "los autores usan tárgyasulás (objetivación) aquí en relación al trabajo y objektiváció (objetivación) en relación con el complejo total de externalización de las diversas dimensiones de la subjetividad humana". Con lo cual los de Budapest admiten que varias categorías esenciales de la ontología social se producen en el proceso de trabajo pero ello no quiere decir que éste sirva de modelo explicativo para todas las formas

---

<sup>97</sup> Ibíd. p. 142.

heterogeneas de actividad social. Para los de Budapest la primacía de la categoría trabajo en Lukács, al igual que en Marx, acarreará el desinterés de éste hacia el problema de las decisiones individuales y el problema de la autonomía.

Gáspár Tamás<sup>98</sup> fue más lejos en sus críticas a la Ontología, para él las dimensiones del fracaso de esta obra eran gigantescas. En su ensayo muestra como Lukács deja sin sentido todos los elementos de la volición humana, de la conciencia, los valores, al trasladar unilateralmente todos sus determinaciones al sustrato dogmático del puro "Ser". Tamás, dice Wolin, afirma que "la base estructural de la Ontología es el Diamat stalinista; y demuestra convincentemente que el intento neoescolástico de Lukács de fundamentar la libertad, la universalidad, etc., en el «Ser» es completamente opuesto al «Renacimiento del marxismo» de los años sesenta, que entendía el marxismo como una filosofía de la praxis y una crítica de la alienación; un «Renacimiento» cuya fuente última de inspiración no era otra que el marxista hegeliano Georg Lukács de 1923"<sup>99</sup> Agnes Heller también ha dado una descripción, más comprensiva, del fracaso último de su maestro<sup>100</sup>. Para Heller el proyecto filosófico de los últimos años de su maestro no puede entenderse sin relacionarlo con su repudio de Historia y consciencia de clase, y las claves de este repudio serían dos. La primera, bien conocida, es su "opción

---

<sup>98</sup> Tamás, G., "Lukács' Ontology: a Metacritical Letter", recogido en Heller, A., Lukács Revalued, Blackwell, Oxford, 1983, pp. 154-176.

<sup>99</sup> Wolin, R., op. cit. p. 240.

<sup>100</sup> Heller, A., "La filosofía del viejo Lukács", Crítica de la Ilustración, Península, Barcelona, 1984, Trad. de Gustau Muñoz y de José Ignacio López Soria, pp.259-273.

existencial" que le ligó con los partidos comunistas entonces existentes, con la Unión Soviética y con la Tercera Internacional. La otra clave, menos conocida, fue el choque intelectual que en Lukács produjo la lectura de los Manuscritos de Marx. Este segundo factor daría lugar a la autocrítica "sincera" de Lukács a Historia y consciencia de clase, la que aparece en el prólogo de 1967 a esta obra. Este segundo repudio de Historia y consciencia de clase significaba, además, el repudio del Diamat que imperaba en su opción existencial:

Llegamos así forzosamente a una paradoja: el repudio de Historia y consciencia de clase estuvo motivado simultáneamente por la elección existencial de un absoluto y por el miedo a ese mismo absoluto. No hay aquí nada sorprendente. Ya Kierkegaard sabía que la desesperación y la fe caracterizan simultáneamente nuestra relación con la opción absoluta y que esto es precisamente la paradoja en sí misma. Pero sólo a partir de esta paradoja es posible comprender la trayectoria vital y la filosofía de Lukács desde los años treinta: Lukács cree en su dios toda vez que conoce todos los horrores de su mundo y contrapone un ideal aparentemente coherente con su dios a ese mismo mundo, al mundo existente. Por eso tienen razón todos los que -como Isaac Deutscher- ven en él al representante del estalinismo y también la tienen los que disciernen en él al mayor adversario filosófico de la misma época. Pues él era ambas cosas, hasta en sus últimos años, cuando también su fe en el absoluto empezó a vacilar.<sup>101</sup>

El fracaso de la Ontología se debería en último término, para Agnes Heller, a que "la paradoja de la vida se vengó en su obra":

---

<sup>101</sup> Heller, A., "La filosofía del viejo Lukács", Crítica de la Ilustración, Península, Barcelona, 1984, trad. de Gustau Muñoz y José Ignacio López Soria, p. 260.

Cuando aceptó la paradoja, se apartó conscientemente de la gran filosofía. Aceptó sin más el arsenal conceptual del diamat oficial porque esto formaba parte precisamente de la fe en el absoluto, pero su malestar, su miedo y su espíritu crítico le hicieron siempre abstenerse de formular algo positivo en forma de un sistema filosófico con estas categorías. Pero ahora el absoluto mismo se había transformado, sólo la fuente última y la proclamación de Karl Marx eran vistas y vividas como tal. Había que limpiar de impurezas esta fuente última, había que volver a la proclamación original de Marx. La fórmula de un «renacimiento del marxismo» expresaba justamente esta decisión. El diamat no aparecía ya como la prosecución de la proclamación de Marx, sino al contrario como su frustración. La tarea se planteaba como el deber de rescatar al Marx «auténtico» y exponer una prosecución correcta de sus ideas en una construcción filosófica.<sup>102</sup>

Pero esta constatación y la idea de que "había que empezar todo de nuevo", no libraron a Lukács de sus antiguos prejuicios de los años treinta a los cincuenta. Para el filósofo húngaro, Marx había dicho la última palabra, había resuelto definitivamente el dilema que produjo la crisis de la filosofía, es decir, había resuelto de manera concluyente las paradojas de la modernidad:

La filosofía no marxista posterior a 1848 sólo podía ser interpretada como burguesa-decadente, porque en todas sus «formas de manifestación» había sido creada después de la proclamación. La evidencia de que la gran filosofía del siglo XX ya no es en absoluto burguesa no podía serlo para él, pues lo no burgués se identificaba precisamente con la aceptación de Karl Marx como el absoluto. De esta manera volvió la espalda a todos los planteamientos formulados después de Marx, conjugando dos actitudes: ésta de dogmático en relación con Marx y la de contemplación incondicional de la esencia, propia de la primera ingenuidad. Una conjugación que no es precisamente muy

---

<sup>102</sup> Heller, A., "La filosofía del viejo Lukács", op. cit. pp. 271-272.

Por eso la Ontología fue un fiasco para Heller, un fiasco del que el propio Lukács se fue haciendo consciente con las críticas de sus alumnos, pero al que ya no tenía tiempo de responder. Por eso la Ontología quedó como un inmenso material plagado de intuiciones e ideas contradictorias que no se atrevió a entregar a la imprenta:

El creador estaba insatisfecho con su obra, pero la insatisfacción no constituye un sentimiento trágico de la vida. Ni la desesperación ni la fe le mostraban ya el camino; el carácter absoluto mismo empezó a ser tácitamente cuestionado. Vivimos una época de socialismo utópico -decía con frecuencia en sus últimos años-; hay que empezarlo todo de nuevo. Empezar de nuevo, sin embargo, no significa miedo y malestar, sino valor: valor del espíritu crítico.

Pero el ya no tenía tiempo para ese nuevo comienzo, crítico y valeroso.<sup>104</sup>

---

<sup>103</sup> Heller, A., "La filosofía del viejo Lukács", op. cit. p. 272.

<sup>104</sup> Heller, A., Crítica de la Ilustración, "La filosofía del viejo Lukács", op. cit., p. 273.

#### 4. DE LA CRITICA DEL SOCIALISMO REAL A LA POLITICA NO REDENTORA: LA ESCUELA DE BUDAPEST.

La Escuela de Budapest surgió en la década de los años sesenta dentro de lo que fue un movimiento generalizado de crítica interna al socialismo real impulsado por la liberalización el período de Khrushchev. Es decir, era un grupo de teóricos que trataban de colaborar en la implantación del "socialismo con rostro humano" en la misma línea que animó la revolución checoslovaca de 1968. La peculiaridad de la Escuela radicaba en que estaba teóricamente mediada por el giro ligeramente crítico adoptado por el viejo Lukács<sup>105</sup> frente a las desviaciones burocráticas del sistema. Esto hizo que adoptaran un tono teórico idiosincrásico tomado del pensamiento de la Ontología del ser social, un pensamiento que so pretexto de una vuelta a la filosofía de Marx ontologizaba su pensamiento juvenil. Esto les permitía realizar un tipo de crítica interna de dos vertientes. Por una parte utilizaban la definición de alienación de los Manuscritos, la separación entre la esencia

---

<sup>105</sup> El gesto crítico de Lukács no ha de ser magnificado. Lukács pensaba en una autocorrección del socialismo, en una rectificación del stalinismo, pero no tenía ningún aprecio por las instituciones democráticas. Esto puede examinarse en su libro póstumo El hombre y la democracia (Demokratisierung Heute und Morgen), Editorial Contrapunto, Buenos Aires, 1989, Traducción de Mario Prilick y Myriam Kohen. Paradójicamente, a pesar del carácter tolerante que adoptó el kadarismo y de lo escasamente herético de las posturas de Lukács, los censores del régimen no permitieron su publicación.

genérica y el individuo, como forma de crítica a la burocracia estalinista. La democratización en este contexto representaba meramente una mayor participación de los trabajadores en la autogestión, es decir una mayor socialización del individuo en el sentido de la emancipación señalado por Marx. Respecto al capitalismo, que tomaban como un todo indiferenciado, se limitaban a repetir la crítica a la emancipación política desarrollada por Marx en "La cuestión judía". Es decir, para Lukács y para la Escuela de Budapest la democracia tenía un significado completamente distinto en las dos zonas de "dominio" del mundo. En la zona socialista significaba continuar con el proceso de emancipación liberándolo de las rémoras burocráticas mediante una crítica marxiana. Esta no podía en modo alguno inspirarse en las democracias existentes, que equiparaban a capitalismo, pues las instituciones democráticas "manipuladoras" eran simple reflejo de circunstancias económicas capitalistas distintas pero siempre ligadas esencialmente a este modo de producción. Es decir, el problema de la democratización, y así lo afirmaba el propio Lukács, es esencialmente distinto en la historia humana, el socialismo instituido, y en la prehistoria capitalista. Estas concepciones determinaron que muchos de los teóricos de la Escuela de Budapest, o de teóricos afines a la misma, se concentraran en el análisis de los fenómenos burocráticos mientras otros lo hacían en la crítica filosófica de la alienación. Pero ni unos ni otros establecieron puentes de diálogo entre los intentos de solución a los problemas con los que se enfrentaba el socialismo real y los mecanismos democráticos de la tradición liberal. Paradójicamente, fue la



intolerancia del régimen hacia esta crítica leal la que produjo finalmente un acercamiento hacia la democracia y el derrumbe de las esperanzas de estos en la democratización. A partir de ese momento los problemas de la burocratización fueron considerados no como desviaciones estalinistas en el sentido acuñado por el XX congreso del PCUS sino como problemas estructurales de un nuevo tipo de sociedades postcapitalistas. Y esto trajo consecuencias de alcance para el pensamiento teórico de los discípulos más próximos a Lukács dentro de la Escuela de Budapest: esto es, para Ferenc Fehér, Agnes Heller y György Márkus. La primera de las consecuencias sería una crítica del programa formulado por Lukács de "vuelta a Marx" como forma de crítica de los problemas contemporáneos del socialismo y una crítica profunda del proyecto filosófico del último Lukács. La segunda sería una conceptualización de las sociedades socialistas como "dictaduras sobre las necesidades". Y la tercera, una recuperación de la democracia liberal como presupuesto de la posibilidad del socialismo. Es decir, se trataría de una recuperación de la política democrática frente a la política redentora, de un entronque del socialismo con la tradición liberal democrática, del abandono definitivo por la Escuela de Budapest del compromiso de Lukács con el partido comunista, y finalmente, de la disolución de la Escuela misma.

Aunque siempre es aventurado arriesgar explicaciones sociológicas de las posturas ideológicas, dedicaré la primera parte de este capítulo a iluminar algunas de las constantes teóricas de lo que J. Gabel denominó "húngaromarxismo" y su continuación en la propuesta de los teóricos de la Escuela de

Budapest. Esto hará de presentación de los temas de reflexión de los discípulos de Lukács. La segunda parte estará dedicada a los miembros de la Escuela. La tercera a la descripción del proyecto teórico común de los discípulos de Lukács cuando inipientemente comienzan a separarse de éste. Y, por último, la cuarta se ocupará de la evolución teórica de la disidencia política en Hungría y de su evolución filosófico-política. Inevitablemente muchas de las cuestiones aparecieran entremezcladas en los cuatro apartados.

a) La tradición húngara

Joseph Gabel en el artículo titulado "Marxisme hongrois, «hungaro-marxisme» et école de Budapest"<sup>106</sup> busca delimitar dentro del marxismo húngaro anterior a la segunda guerra mundial una escuela con pensamiento propio y característico. Por analogía con el austromarxismo, con el que mantiene algunas similitudes, denominó a la misma húngaromarxismo. Con esta definición pretende señalar dos cosas: que dentro de este grupo de pensadores hay una comunidad de temas de reflexión compartidos y que hay una correspondencia entre los temas de discusión y el contexto socio-histórico en el que se producen los mismos.

La lista que da Gabel de temas comunes a dicha escuela es

---

<sup>106</sup> El artículo lleva el significativo subtítulo de "contribution à une sociologie de la connaissance du courant althusserien". Fue publicado por primera vez en la revista L'homme et la société, nums.35,36, 1975. De este mismo artículo fue publicada una versión sustancialmente diferente en la revista Telos, nº25, 1975, bajo el título de "Hungarian marxism", las citas de este capítulo pertenecen a la primera versión francesa más extensa y mucho más clara.

la siguiente:

- Una primera característica, en este caso por contraste con el austromarxismo, es su mayor hegelianismo, que Gabel matiza en el sentido de que se trata de un pensamiento "más dialéctico".
- En conexión con lo anterior una orientación más dialéctica que materialista. En este sentido coincide con la definición del pensamiento dialéctico como pensamiento crítico dada por West en páginas anteriores.
- Su preocupación por el problema de la alienación y sus temas conexos.
- Historicismo y humanismo marxista.
- Escaso interés por la economía marxista.

El contexto socio-histórico que hace de explicación de esta problemática es la Hungría de principios de este siglo. Gabel pretende mostrar que el pensamiento húngaromarxista es el "reflejo" de una particular situación histórica húngara caracterizada por escisiones insalvables, por ello denomina a este pensamiento "marxismo de encrucijada". Ligada a esta situación socio-histórica identifica en el tema de la alienación el nexo teórico de los húngaromarxistas, puesto que en todos ellos, de una forma o de otra, este problema ocupa un lugar central. Sin embargo lo hace de un modo tan confuso que reificación, alienación y fetichización parecen ser entendidos como sinónimos. El predominio del tema de la alienación aparecería así determinado por la situación de encrucijada de Hungría en las primeras décadas de este siglo (pluralismo lingüístico y religioso, divisiones políticas de todo tipo, divorcio entre la vida intelectual y la universidad y entre un

agro medieval y una burguesía pro-occidental). Esta pluralidad de corrientes enfrentadas en un mismo espacio histórico y geográfico acarrearía, en la interpretación de Gabel, que el peso del proceso desalienante se lo adjudicaran los intelectuales por su particular posición de clase que les colocaría como espectadores privilegiados de un conflicto entre múltiples fuerzas ideológicas que se neutralizan y relativizan unas a otras. De ahí, también, la constante teorización del papel del intelectual en esta corriente. Por ello no ha de sorprender que Gabel quiera recuperar, con todo lo problemático que pueda parecer a primera vista, la centralidad de Mannheim en lo que se refiere a ejemplificar el tipo de intelectual que da una situación histórica como ésta. Para Gabel, el análisis de la cuestión húngaromarxista serviría para poner de relieve la importancia no exclusiva de la clase obrera en el planteamiento y en el intento de solución de una determinada problemática. De esta forma, casi inconscientemente, este autor nos abre la puerta a un tema distinto del planteado en su artículo: el de la iluminación del pensamiento del marxismo húngaro no por referencia exclusiva al contexto socio-histórico sino al de su posición como clase. Es decir, para explicar este pensamiento habría que desentrañar las claves del papel de los intelectuales húngaros en la lucha por la instauración del socialismo que culmina con la República de los Consejos. Y después de la segunda guerra mundial, una vez convertidos en la "nueva clase", la intelligentsia, habría que examinar su función en la legitimación del socialismo. Michael Löwy ha descrito, con un aporte documental abrumador, el primer movimiento de la intelligentsia

húngara en su obra Para una sociología de los intelectuales revolucionarios<sup>107</sup>, ejemplificándolo en el caso Lukács. Lo que el libro pretende desentrañar son las causas que condujeron a numerosos intelectuales húngaros hacia la radicalización política y al compromiso con el partido comunista en los años veinte. Las causas sociológicas abundan en los motivos aportados por Gabel<sup>108</sup>. Los motivos que explican el surgimiento de una intelligentsia radicalizada en Hungría serían el carácter mixto de la sociedad húngara: capitalista y semifeudal. La ausencia de una burguesía democrático-revolucionaria y el escaso peso del proletariado, además del reformismo del movimiento obrero húngaro, implicaban la marginación de la intelligentsia. De este modo, "el ala «roja» de la intelectualidad, representada por Ady, Szabo y la corriente influida por ellos, que es a la vez jacobino-democrática y anticapitalista (cercana a las tendencias europeas neorrománticas), aspira confusamente a un cambio total de la sociedad húngara; la ausencia de fuerza social revolucionaria, burguesa o proletaria, forma una capa aislada y "flotante" (freischwebend). Hasta 1917, cuanto más estaban radicalmente opuestos esos pensadores, escritores, filósofos, etc., al statu quo feudal-burgués, más su aislamiento e impotencia frente a la estabilidad del sistema conducía a un

---

<sup>107</sup> Löwy, M., Para una sociología de los intelectuales revolucionarios (la evolución política de Lukács 1909-1929), Siglo XXI, México, 1978, trad. de María Dolores de la Peña.

<sup>108</sup> No es casual que al hablar de este tema Löwy cite un artículo de Gabel titulado "Mannheim et le marxisme hongrois", L'Homme et la Société, núm. 11, enero-febrero-marzo de 1969, p.139.

sentimiento de desesperación, a una visión trágica del mundo"<sup>109</sup>. La solución a esta crisis existencial, tan característica del pensamiento del Lukács premarxista, vendrá de un tipo de sociedad que mantenía muchas afinidades sociales con la húngara, la Rusia revolucionaria. En ella encontrarán el modelo de cambio social que buscaban y que será puesto en práctica durante la revolución húngara de 1918-1919: "El partido comunista fusiona precisamente en su programa de «revolución ininterrumpida» o «permanente» los dos aspectos, el jacobino y el anticapitalista, detenidos en estado de intuición (Ady) o de contradicción no resuelta (Szabo) en la *intelligentsia* «roja». La adhesión masiva de los intelectuales, influidos por Ady y Szabo, al Partido Comunista de Hungría y a la ~~República~~ República de los Consejos será la salida lógica y coherente de su crisis ideológica. Con la aparición del partido comunista y del proletariado revolucionario como fuerza social masiva, su desesperación amarga y angustiada se transforma en una explosión fulgurante, en esperanza inmensa, apasionada y mesiánica"<sup>110</sup>

Los ejemplos elegidos por Löwy y Gabel para ejemplificar sus interpretaciones, Lukács y Mannheim respectivamente, de la postura adoptada por los intelectuales no son incompatibles sino perfectamente complementarios. De hecho, ellos dos lideraron en Budapest un grupo de intelectuales conocidos por los szellemek ("los pequeños espíritus") agrupados en torno al "círculo dominical" o círculo de las "ciencias del espíritu".

Lo que caracterizaba la orientación ideológica de este

---

<sup>109</sup> Löwy, M., Para una sociología..., op. cit. p. 94.

<sup>110</sup> Löwy, M., Para una sociología..., op. cit. p. 95.

círculo formado en los años anteriores a la revolución húngara era su antipositivismo y su "anticapitalismo romántico apasionado" articulado de forma no política sino ético-cultural. Sin embargo, frente a sus afines contemporáneos alemanes, no profesaban un comunitarismo conservador sino una combinación de anticapitalismo y jacobinismo. Su forma de expresión pública era una especie de universidad popular denominada "Escuela Libre de las Ciencias del Espíritu" en la que daban cursos y conferencias, pero que no pasaba de ser un círculo esotérico, aislado de la sociedad húngara y con más contacto con intelectuales alemanes que con su realidad nacional. Esto hará que Löwy reitere la opinión de Gabel acerca de Mannheim: "Probablemente teniendo como modelo (conscientemente o no) a los szellemek, fue como Mannheim formuló más tarde su celebre doctrina de la freischwebende Intelligenz".

Arnold Hauser<sup>III</sup>, que fue miembro del círculo a través de Mannheim, nos da un testimonio de primera mano sobre el mismo: "En aquel entonces [el círculo] era algo absolutamente espiritual. Las celebridades del mundo espiritual a las cuales no ateníamos, eran hombres como el Maestro Eckhart, el místico alemán; Kierkegaard, el filósofo danés de la religión; Dostoyevski, de quien sabemos que era totalmente conservador. Estos formaron el fundamento de nuestro mundo espiritual, en oposición al positivismo, entonces firmemente entroncado y aún de moda, y distanciaron el materialismo del siglo XIX del del siglo XVIII. El lema de esta primera fase del movimiento

---

<sup>III</sup> Hauser, A., Conversaciones con Lukács, Guadarrama, Madrid, 1979, trad. Gabriele Rack, p. 43.

antipositivista, que se expresó bajo múltiples formas, podría haber sido la palabra «espíritu». Este era el título de la revista que empezó a publicar Georg Lukács con Lajos Fülep antes de regresar a Hungría". Löwy, por su parte, cita una conferencia de Mannheim titulada "El alma y la cultura" en la que este señala "como precursores de nuestro camino": "La visión del mundo y del sentimiento de la vida de Dostoyevski, la ética de Kierkegaard, la revista alemana Logos y la revista húngara Szellem, Lask, Zalai"<sup>112</sup>. El artículo, nos dice Löwy, desarrolla "la problemática simmeliana de la tragedia de la cultura, de la contradicción entre el alma subjetiva y la cultura subjetiva: el alma crea la cultura pero ésta se convierte en «un Golem (...) que lleva una existencia independiente y una vida propia», una vida alienada y ajena al alma".

Como se ve, en el "Círculo Dominical" se gestaron los temas de la Weltanschauung de Lukács que más tarde transportaría al marxismo.

La mayoría de los szellemkek ingresaron en el partido comunista en 1918 trasladando esta problemática dentro del húngaromarxismo. Por eso, para Gabel, el intento de superación de la situación histórica húngara desarrollado por estos pensadores le hará afirmar que el "húngaromarxismo es un marxismo de la desalienación".

De la lista de miembros de la escuela húngaromarxista que da Gabel casi todos pertenecieron al círculo de Lukács y Mannheim o a otro grupo algo anterior de intelectuales izquierdistas

---

<sup>112</sup> Löwy, M., Para una sociología..., op. cit. p. 91.



denominado "Círculo Galileo"<sup>113</sup>. Serían los siguientes: G.Lukács (1885-1971), B.Fogarasi, Erwin Szabo (1877-1918), P.Szende (1879-1934), G.Nador, O.Jász (1875-1957), Karl Mannheim (1893-1947).

Aunque Gabel no da mucha información sobre la producción teórica de los húngaromarxistas algunos de los títulos que cita son suficientemente relevantes por cuanto muestran la permanencia de una problemática teórica que justifica sobradamente su calificación de escuela. Así, Fogarasi dió una conferencia con el revelador título de Idealismo conservador e idealismo progresista<sup>114</sup> en la que combate la pretensión del materialismo filosófico de monopolizar la denominación de progresista y trató el tema de la alienación en su Marxizmus és Logika (1946). Además, fue miembro del "Círculo Dominical", tradujo a Bergson, fue discípulo de Lukács, comunista y director de enseñanza superior durante la comuna de 1919. Szabo, "guía espiritual del socialismo revolucionario en Hungría"<sup>115</sup>, en palabras de Löwy, dedicó sus obras al peligro de la burocratización de los partidos obreros y fue el inspirador indirecto tanto del "Círculo Dominical" como del "Círculo Galileo". Szende fue un precursor de la sociología de las ideas y su obra era bien conocida por Mannheim. Nador se dedicó a los problemas de la falsa conciencia. De Jász señala

---

<sup>113</sup> Sobre el "Círculo Galileo" véase Löwy, Para una sociología..., op. cit. pp. 87-88. Sobre las relaciones entre ambos círculos véase Hauser, Conversaciones con Lukács, op. cit. pp. 45 y ss.

<sup>114</sup> Hay una respuesta de Lukács a este artículo titulada igualmente "Idealismo conservador e idealismo progresista". Este texto aparece reproducido en el libro de Michael Löwy Por una sociología..., op. cit. pp. 267-273.

<sup>115</sup> Sobre la importancia de la figura de Ervin Szabo, véase Löwy, Para una sociología, op. cit. pp. 77 y ss.

Gabel la apertura cultural de su obra, "vocación de síntesis", característica que "subsiste en la Escuela de Budapest". Era sociólogo y fundó una revista muy influyente en la intelectualidad radical, Huszadik Szazad (Siglo Veinte), con el propósito de crear "un frente contra el feudalismo (...) el patriotismo magiarizante (...) y el clericalismo sin fe". Mannheim supone un problema clasificatorio que Gabel no elude. Para ello distingue en su obra entre una sociología de las ideologías en consonancia con las preocupaciones de la escuela y una sociología del conocimiento. Es más, las mejores obras de Mannheim, en su opinión, Ideologie und Utopie y Das Konservative Denken, serían estudios de crítica ideológica y encajarían perfectamente en la temática de la escuela. A pesar de los argumentos aducidos por Gabel, su inclusión a través de estos libros no deja de ser problemática por el alejamiento del marxismo que presentan. Más acertado sería incluirle como teorizador de la posición del propio grupo, de la Freischwebende Intelligenz, esto es, la teorización de la Intelligentsia judía de Budapest, enormemente activa pero marginada completamente de la vida académica. De Lukács no hace falta añadir más de lo ya dicho pues la descripción de los temas de la escuela que hace Gabel nos hacen pensar inmediatamente en "La cosificación y la conciencia del proletariado" de Historia y conciencia de clase.

A una segunda generación de húngaromarxistas pertenecerían István Mészáros (Marx's Theory of Alienation, Lukács' Concept of Dialectic), e incluso Aurèle Kolnai, un pensador de origen judío convertido al catolicismo que aunque varió desde una primera etapa de militancia estudiantil hacia posturas más conservadoras

retuvo la temática de la escuela, (Erroneous conscience, Eloge de l'alienation, L'Alienation aujourd'hui), y por último Jenő Kurucz. Las figuras "extranjeras" de la escuela, en contra de su propio criterio socio-histórico, las sitúa principalmente en Lucien Goldmann y Karl Korsch así como un núcleo importante de influencia en Estados Unidos agrupado en torno a la revista Telos. Esta muestra de unidad teórica alrededor de la problemática de la alienación es la que llevó a Gabel a acuñar el término húngaromarxismo en 1965.

Pasemos ahora a tratar la posible conexión con la Escuela de Budapest. La Escuela de Budapest, en este caso el término lo acuñó Lukács en una carta al director del Times Literary Supplement en 1971<sup>116</sup>, muestra, a mi entender, una continuidad teórica notable con el húngaromarxismo, mayor de la que supone Gabel. Para éste existen analogías entre ambas escuelas pero, en su opinión, la Escuela de Budapest debe ser vista, sobre todo, como "una corriente ideológica y política de izquierda(...) que se dedica a la tarea, sin duda utópica, de liberar al proceso de edificación del socialismo de la hipoteca burocrática por medio del control popular (...) hacia un «socialismo de rostro humano»". El húngaromarxismo es simplemente, para Gabel, una escuela sociológica y filosófica al margen del proyecto político de sus miembros centrada en el tema de la alienación. Sin embargo no puede obviarse que la posición teórica del húngaromarxismo encontró expresión política en el compromiso de muchos de sus miembros con la III Internacional. La caracterización de la

---

<sup>116</sup> "The School of Budapest", Times Literary Supplement, London, February 2, 15-2-1971.

Escuela de Budapest que hace Gabel quizá fue cierta, o al menos justificada, en un pasado pero no lo es hoy. Esto es, la caracterización de Gabel es absolutamente correcta pero tras la disolución de la Escuela en los años setenta ya no sirve para caracterizar el pensamiento de sus miembros. Precisamente lo que nosotros observamos es una radicalización progresiva de los elementos más hungaromarxistas de los antiguos discípulos de Lukács. Si recordamos las cinco características del húngaromarxismo definidas por Gabel veremos que definen perfectamente los intereses teóricos de la Escuela de Budapest. El "hegelianismo" estuvo presente en la Escuela a través de la lectura filosófica de Marx patrocinada por Lukács, e incluso sigue presente en el modelo expresivista que ha desarrollado Agnes Heller en su última etapa y que la aproxima al pensamiento de Charles Taylor. El carácter "dialéctico" en lugar de "materialista", también tuvo un importante lugar, asociado a la característica anterior, en el sentido de que se trataba de un pensamiento con intencionalidad práctica, movido por el impulso de transformar la realidad. El problema de la alienación fue igualmente central, debido a la inspiración filosófica del joven Marx, y por tanto la Escuela puede ser asociada al llamado "humanismo socialista" que surgió del descubrimiento de los Manuscritos. Por último, el desinterés por la economía marxista es llamativo y palmario. Su lectura de Marx fue exclusivamente filosófica y no dedicaron un sólo trabajo a problemas económicos.

Aunque la Escuela esta disuelta, el compromiso de sus antiguos miembros con el socialismo continúa, pero difícilmente en los términos en que lo entiende Gabel, no desde luego con

ningún socialismo real. No es buen profeta Gabel cuando señala que en la Escuela de Budapest "los puentes con la ortodoxia marxista de obediencia soviética están definitivamente cortados", lo que era una apreciación correctísima, pero en lo que no acierta en absoluto Gabel es en predecir un acercamiento a China que les haría cambiar "une forme d'alienation contre une autre, probablement pire". El artículo de Laura Boella "Filosofia e politica nella Scuola di Budapest"<sup>117</sup>, que el propio Gabel cita, da una caracterización más certera de la Escuela. Las características que da Boella son la "apertura cultural", señalada en su aproximación al existencialismo y a la fenomenología, así como los temas de la totalidad y la reificación, pero sobre todo, y esto no lo señala Gabel, una "critica radicale dell'alienazione".

La Escuela de Budapest no sólo tiene continuidades teóricas con el húngaromarxismo sino que sus posiciones políticas ejemplifican la postura de la intelligentsia húngara tras el segundo intento de construcción del socialismo en este país. El compromiso con el comunismo de Lukács, seguido por gran parte de los autores comentados, transformó a éstos de revolucionarios en legitimadores del nuevo orden. Quizá es esto lo que Gabel señala como fin del húngaromarxismo, la desaparición aparente del complejo y explosivo panorama húngaro con la importación del socialismo de la Unión Soviética. Pero el nuevo papel de los intelectuales no fue menos importante que en el pasado. Si antes dio pie a que Michel Löwy escribiera un importante libro sobre la marcha de los intelectuales hacia el compromiso comunista, durante la etapa del socialismo real propició un libro no menos

---

<sup>117</sup> Aut-aut, Marzo-Abril de 1974, págs.35-53.

importante, ahora de George Konrad e Ivan Szelenyi, sobre el poder de clase de los intelectuales en el socialismo<sup>118</sup>. El libro, escrito entre 1973 y 1974, era un samizdat, una publicación clandestina, que pretendía comprender con toda libertad que tipo de sociedad era la del socialismo real en la Europa del Este. El resultado de la investigación fue el de descubrir que bajo la cobertura de la "dictadura del proletariado" se escondía un nuevo sistema de opresión y explotación de la clase obrera. La "nueva clase" explotadora no podía ser conceptualizada exclusivamente como la burocracia, sino que esta era a su vez una parte de una clase mayor: la intelligentsia. Para los autores, que aún se identificaban con el socialismo como valor, el objetivo prioritario de la crítica socialista era el de la crítica de las sociedades socialistas. Un tipo de sociedad que "no sólo no ha conseguido eliminar la alienación y la desigualdad, o producir un sistema político más democrático, sino que, de hecho, ha inventado nuevos métodos de opresión política y explotación económica". Para estos autores, en las sociedades del Este los intelectuales están destinados a la servidumbre o a la inanidad. Esto último es, precisamente, lo que achacan a la disidencia de la Escuela de Budapest. Agnes Heller ha afirmado recientemente que su pensamiento, incluso su relación con el marxismo, siempre ha estado guiado por intereses filosóficos y no políticos. Si esto es así la crítica de la alienación tendría este carácter y explica el duro ataque que Konrad y Szelenyi dedican a la Escuela de Budapest. Aunque no la

---

<sup>118</sup> Konrad, G. y Szelenyi, I., Los intelectuales y el poder, Península, Barcelona, 1981, trad. de Josep Rovira.

citan explícitamente sus perfiles son claramente reconocibles. En la interpretación de estos autores la Escuela de Budapest formaría parte de los "intelectuales marginados" que centran su crítica a la élite gobernante en que ha cedido demasiado terreno a los tecnócratas. Esto ha de leerse en el contexto de la Hungría kadarista en la que los afanes democratizadores de la población, manifestados en la revolución de 1956, fueron neutralizados mediante una radical liberalización económica sin contrapartidas políticas. En palabras de los autores mencionados: "estos críticos tachan a la élite de hacer demasiadas concesiones a los tecnócratas, de abandonar las metas a largo plazo del socialismo, de sustituir la humanización de las relaciones sociales por el crecimiento económico, y por conceder indebida importancia a aventajar los países capitalistas desarrollados a expensas de las metas específicas del socialismo, lo cual inevitablemente conlleva la introducción en los países socialistas de los valores y los hábitos de la sociedad de consumo"<sup>119</sup>. La alternativa de los de Budapest frente a este panorama se limitaría, en esta lectura, a poner telos en vez de téchne. Se trataría de renovar la élite gobernante, "burocratizada, antirrevolucionaria, mezquina, pragmática, «realista» y transigente o propicia a la componenda" por "una vanguardia renovada y reorganizada de revolucionarios profesionales que colocarían la perspectivas estratégicas del socialismo por encima de las consideraciones tácticas, y que, de este modo purificados, atraerían

---

<sup>119</sup> Konrád, G. y Szelenyi, I., Los intelectuales y el poder, op. cit. p. 260.

probablemente estos críticos inflexibles nuevamente al redil".<sup>120</sup> Pero estos dos sociólogos húngaros aún afinan más su crítica a la inanidad política de la crítica de la Escuela de Budapest. En primer lugar critican de éstos el carácter eminentemente abstracto del pensamiento desarrollado por los discípulos de Lukács:

Los más conspicuos de los ideólogos que claman por una renovación de la élite gobernante son los neomarxistas. Influidos por la Nueva Izquierda occidental, ponen sus esperanzas en la posibilidad de un renacimiento del marxismo; en su interés por conseguirlo, han transferido su énfasis desde los dogmas del marxismo a sus valores. El primitivo trabajo de Marx, la teoría de la alienación y el problema de humanizar la sociedad, ocupan el primer plano de su atención teórica, y su posición filosófica es la de una antropología trascendente. De ahí que ellos busquen ir más allá tanto del estalinismo, con su vulgar determinismo historiosófico, y el economicismo y revisionismo tecnocrático de la era posestalinista (un revisionismo análogo al de Bernstein y la posterior socialdemocracia). Al realzar el papel histórico del hombre como agente subjetivo de autorrealizarse eligiendo entre alternativas, y al rechazar cualquier modalidad de reduccionismo económico o sociológico, ellos sitúan la categoría de totalidad humana orientada a unas metas en el mismo centro de su pensamiento, y trazan los contornos de la fenomenología marxista.

A continuación ironizan sobre el potencial crítico de un pensamiento que pretendiendo ser crítica de la élite gobernante es fácilmente susceptible de utilización por la misma frente a sus enemigos tecnocráticos:

Las demandas de estos críticos teleológicos de una renovación de la élite no gozan de mucha popularidad en los círculos políticos y burocráticos

---

<sup>120</sup> Ibíd.



de la Europa del Este. Pues no reclama demasiada agudeza teórica por parte de los ideólogos de la élite gobernante adivinar que en forma vulgarizada estas demandas, críticas atenuadas y todo lo demás, pueden ser empleadas para mantener los tecnócratas a raya e incluso obligarlos a retirarse de sus actuales posiciones. Simplificados al máximo, estos argumentos abstractos, pueden ser empleados para reclamar una integración más estrecha de la política y de la economía, bajo el caudillaje de la política, y reforzar la posición de los redistribuidores en general y de la élite gobernante en particular. Encontramos aquí, en otras palabras, una ideología de la clase intelectual capaz de imaginar el gobierno de clase de la intelligentsia tan sólo en función de la hegemonía estable de una élite cultural. La élite gobernante a propinado a sus críticos teleológicos un doble golpe: irritada por su demanda de renovarse, los ha relegado a la marginación, al mismo tiempo que se ha servido de remiendos de su ideología, siquiera de un forma más bien primitiva, para defender su innegable existencia real y sus intereses. Partiendo de esta crítica teleológica, en otras palabras, ha dado forma a los instrumentos de una apologética inmanente.

Esta doble humillación infligida por la élite a estos teóricos, el repudio de la propia clase y la apropiación por ésta de sus ideas como modo de legitimación, les habría llevado, continuando con el análisis de Konrád y Szelenyi, a ensimismarse más aún en sus construcciones abstractas y a abandonar cualquier intento de crítica aplicable a la transformación de los países del Este en una dirección genuinamente socialista:

Esta evolución ha empujado a los críticos teleológicos a una crisis teórica aún más profunda. Estos han intentado defenderse contra la cooptación de sus ideas por parte de la élite formulando sus valores en términos cada vez más abstractos -y cabría decir elegíacos. Una especie de resignación filosófica ha reemplazado el análisis de vastos conflictos económicos y sociales. La prueba más chocante de esto es el hecho de que por causa de sus tradiciones políticas feudales y antidemocráticas, han dejado de aceptar el socialismo tal como ahora existe -los sistemas sociales de los países comunistas- como

genuinamente socialista, pese al grado de progreso económico y cultural que ha logrado. Desde las perspectivas estratégicas de un socialismo genuino ellos se proclaman un callejón sin salida histórico, sobre cuya reforma económica, social y política sería inútil malgastar cualquier análisis serio. De ahí que estos críticos hayan trasladado su interés teórico de estas formaciones sociales, las cuales estiman, carecen de todo valor como modelos, y de los problemas macroestructurales en general, y proceden ahora en el supuesto de que en nuestro tiempo los valores del socialismo han de buscarse no en sociedades completas sino sólo en los individuos que han hecho suyos los verdaderos ideales del socialismo, o en una élite, comunidades de vanguardia de semejante gente. Si ha de desarrollarse un socialismo genuinamente creativo, opinan ellos, podrá únicamente conseguirse concentrándose en este nuevo tipo de personalidad individual, su estructura de necesidades y relaciones interpersonales y comunitarias. El radicalismo social y político ha cedido el paso aquí a un radicalismo sociopsicológico consagrado al análisis de las necesidades radicales<sup>121</sup>

La tradición teórica de la Escuela de Budapest es, por tanto, no sólo deudora de los temas desarrollados por el húngaromarxismo sino hasta demasiado deudora por el exceso de énfasis en el problema de la alienación. Además hay una conexión

---

<sup>121</sup> Konrád y Szelenyi, Los intelectuales y el poder, op. cit., las citas anteriores son de las pp. 260-262. La crítica de estos autores esta realizada desde la perspectiva obrera de crítica al socialismo realizada por los movimientos sindicales polacos que cristalizarían en Solidaridad. El primer testimonio de esta crítica es el libro de Karol Modzelewski y Jacek Kuron ¿Socialismo o burocracia?, Ruedo Ibérico, Francia (sin ciudad de edición), segunda ed. 1968, trad. de Federico Ramos. La Escuela de Budapest no pasó de una crítica filosófica al sistema. La revalorización de la revitalización de la sociedad civil enfrentada al estado como método de transformación ha recibido un tardío reconocimiento de algunos de los autores de la Escuela en el libro de Fehér, Heller y Márkus Dictadura y cuestiones sociales, FCE, México, 1986 (la edición original inglesa es de 1983), trad. de Agustín Barcena, y en el artículo de Fehér de 1985 "Redemptive and Democratic Paradigms in Radical Politics" que termina con un encendido elogio de la actividad de los militantes del KOR dentro de Solidaridad. El artículo de Fehér está recogido en el libro de Fehér, F. y Heller, A., Eastern Left, Western Left, Polity, Cambridge, 1986, pp. 61-76.

directa entre ambas escuelas. El nexo no puede ser otro que la continuidad problemática de la obra de Lukács que enlaza los dos momentos de esta tradición del marxismo húngaro. Pero hay además una continuidad entre el compromiso político en que resolvieron gran parte de los húngaromarxistas sus dilemas teóricos y la opción resignada frente a la situación política que mantuvo durante mucho tiempo la Escuela de Budapest, seguramente inducida por el propio compromiso de Lukács.

#### b) La Escuela de Budapest

Puesto que algunos rasgos de la Escuela ya han sido apuntados en su relación con los problemas del marxismo en Hungría, pasaré ahora a ocuparme de los miembros de la misma y de sus temas comunes. El documento de bautismo de la Escuela es la carta que envió el propio Lukács al Times Literary Supplement en 1971 con el encabezamiento que la dio nombre, "La Escuela de Budapest", y en ella citaba como miembros de la misma a los siguientes pensadores: Agnes Heller, György Markus, Mihály Vajda y Ferenc Fehér<sup>122</sup>. No obstante, la Escuela funcionaba como tal desde los años sesenta en torno a la discusión de las obras últimas de Lukács.

El grupo tuvo, en sus orígenes, una orientación estrictamente filosófica, bajo la influencia de Lukács, pero fue, a la muerte de éste, derivando hacia preocupaciones filosófico

---

<sup>122</sup> De los miembros de la Escuela únicamente Agnes Heller y Ferenc Fehér fueron discípulos directos de Lukács. Véase Lukács, G., Gelebtes Denken. Eine Autobiographie im Dialog, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1981, ed. István Eörsi, pp.232-233.

políticas que atrajeron a otros teóricos húngaros fuera de la influencia directa de este pensador. Esto ha hecho que Serge Frankel y Daniel Martin sugirieran, con el objeto de definir este movimiento que rebasa a los componentes de la Escuela de Budapest, el término de "Nueva izquierda" o "Nueva izquierda radical"<sup>123</sup>. Es este en realidad un término acuñado por el portavoz teórico del kadarismo, György Aczel, para desprestigiarla asimilándola a los movimientos pequeño burgueses de moda entonces en occidente y a la "nueva derecha". Sin embargo, la definición es acertada porque es innegable una coincidencia de posturas entre ambas corrientes. Es más, la propia Agnes Heller ha escrito recientemente, y en crítica a su pensamiento como miembro de la Escuela, que estaba sobrecargado de "retórica" de la Nueva Izquierda. La razón de estas coincidencias no ha de buscarse sólo en que la Escuela de Budapest realizara un calco de las posturas de sus colegas occidentales. Más bien, a través de las luchas estudiantiles de ambos lados del telón de acero, era algo que "estaba en el aire". Pero además, y esto es algo en lo que ahora no puedo profundizar, hay una asombrosa coincidencia entre los desarrollos filosóficos de Lukács, inspirador de la Escuela de Budapest, y el desarrollo filosófico de Marcuse, inspirador de la Nueva Izquierda occidental. La coincidencia vendría de la convergencia en un mismo acercamiento ontologizante a la obra del joven Marx y en la utilización común de las categorías hegelianas desarrolladas

---

<sup>123</sup> "The Budapest School", Telos, nº17, 1973.

por éste en los Manuscritos<sup>124</sup>.

El objetivo que reunía a este conjunto de pensadores de la Escuela de Budapest no se limitaba, sin embargo, a la discusión en torno al núcleo filosófico común representado por el pensamiento que entonces trataba de sistematizar Lukács, sino que participaban también de su intención filosófico política de construir un modelo alternativo, compartido en mayor o menor medida por todos ellos, al marxismo burocrático y dogmático existente. Esto es, ligaban la reforma del régimen a la crítica teórica del diamat, al desarrollo de una filosofía marxista purificada. Por lo tanto el papel de Lukács no sería tan sólo el del maestro común sino que la Escuela tomó como objetivo el desarrollo de las intenciones filosóficas últimas de Lukács. Pero, propiamente, este proyecto sólo correspondería a los miembros de la Escuela citados por Lukács y no a los sociólogos como Hegedüs y Mária Márkus comunmente asociados a ella. Esto explica que Martin y Frankel discriminen un núcleo filosófico que correspondería a la Escuela de Budapest y una crítica radical a la burocracia de la que participarían los sociólogos Mária Márkus y András Hegedüs y a los que en un momento posterior se añadirían los discípulos de Lukács. Pero estos autores no podían imaginar que tras la disolución de la Escuela, con el exilio de sus miembros, algunos de estos han desarrollado una teoría social libre de compromisos con el régimen, que ya no ligan al

---

<sup>124</sup> Sobre los orígenes del pensamiento de Marcuse en el sentido aquí mencionado véase el capítulo "Heidegger y la teoría crítica: el primer encuentro" en el libro de Thomas McCarthy Ideales e ilusiones: Deconstrucción y reconstrucción en la teoría crítica contemporánea, Tecnos, Madrid, en prensa, trad. de Angel Rivero.

compromiso con el socialismo, y que por tanto se opone a la desarrollada por los sociólogos de la Nueva Izquierda húngara<sup>125</sup>.

Puede decirse, por tanto, que el objetivo de la Escuela era una rectificación del socialismo burocrático a través de la elaboración de una crítica filosófica. La inanidad e imposibilidad de tal tarea determinó, con el exilio a mediados de los años setenta de la mayoría de sus miembros, el fin del proyecto y de la propia Escuela.

Frankel y Martin quizá ya adivinaban esta inoperancia y por ello dan en su artículo mayor importancia al pensamiento de los sociólogos, Mária Márkus y András Hegedüs, y a su tarea de construir una teoría crítica de la sociedad basada en el marxismo. Además relativizan el aspecto filosófico de la crítica al que denominan "un segundo area menos definido y mucho más vago: el espíritu de los valores marxistas que surge de las cenizas de la ideología oficial reificada que se concibe a sí misma como marxismo". Puesto que carece ya de sentido el preocuparse por el renacimiento del marxismo en los países del Este, la esperanza que también guía el artículo de Frankel y Martin, las dos vertientes de actividad de la Nueva Izquierda húngara adquieren ahora tan sólo significación histórica, por eso nos ocuparemos conjuntamente de sus temas y de sus autores.

Una primera característica filosófica de la Escuela sería la de "apertura cultural", sin duda herencia del fundador de la

---

<sup>125</sup> Así, la concepción de la democracia sin pluralismo político de Hegedüs no sólo ha sido ampliamente rebasada por los miembros de la Escuela sino por la propia realidad húngara actual. Una exposición sucinta de las posturas de Hegedüs puede verse en el artículo "Democracia y socialismo" que hace de apéndice de su libro Socialismo y burocracia, Península, Barcelona, 1979, trad. de José-Francisco Ivars.

Escuela e impresionante transmisor de cultura que fue Lukács. István Mészáros, "húngaromarxista de segunda generación" y discípulo de Lukács, ha descrito cómo se produce esta apertura cultural:

el filósofo significativo sigue el consejo de Moliere de tomar «el bien donde lo encuentre» y moldea todo lo que ha tomado -no simplemente hallado- fundiendolo en un todo dotado de coherencia propia. Es obvio que también aquí hay una relación dialéctica: sería una locura negar que las influencias asimiladas son influencias, y tienen sus efectos en la orientación ulterior del filósofo como elementos constitutivos - aunque «aufgehoben»- de su principio de selección y de síntesis. Aunque en esta relación la situación histórica tenga primacía sobre las influencias intelectuales. Lo que separa al filósofo significativo del erudito ecléctico es la irrelevancia histórica de la síntesis meramente académica de este último en comparación con la significación última práctica del primero<sup>126</sup>

Este adagio de Moliere, repetido constantemente por Lukács, señalaría el interés de éste por la cultura humana como expresión de la marxiana esencia genérica. La apertura cultural en este sentido se manifestaría un interés por el carácter imperecedero de ciertas manifestaciones culturales pero no, claramente, una apertura hacia la pluralidad en la discusión filosófica. Se trataría, a través del análisis de la cultura, de señalar una continuidad en el desarrollo histórico y de ver de qué manera se produce ésta continuidad como vía de comprensión de la totalidad social<sup>127</sup>. Pero aquí la cultura queda restringida al ámbito de

---

<sup>126</sup> István Mészáros, El pensamiento de G. Lukács, Fontamara, Barcelona, 1981, trad. de Francisco Cusó, p. 17.

<sup>127</sup> Esta "apertura cultural" entendida como clasicismo ha sido tempranamente criticada por Manuel Sacristán:

la cultura clásica, a la Kultur. La cultura, en la lectura lukácsiana de los Manuscritos, serviría para iluminar el grado de realización de la humanización del hombre, conectando, por tanto, con el problema de la alienación entendido como "retroceso de las barreras naturales". Lukács lo denomina "el problema de la historicidad", que señala tanto la desaparición como la permanencia de los productos humanos, en un sentido amplio, ligados al desarrollo de la humanidad.

Aunque el filósofo húngaro circunscribió este problema a las obras de arte sus discípulos lo extrapolaron al resto de las objetivaciones humanas y lo conectaron con la vida cotidiana de los hombres, algo que su maestro ya había hecho con el arte en el primer capítulo de la Estética. Y así observaron que "de acuerdo con la máxima de Molière: «Je prends mon bien où je le trouve»" obran todos los hombres en sus prácticas cotidianas. Es decir, la "vida" de las objetivaciones creadas por el hombre depende de que satisfagan las necesidades históricas de éste, y el entrelazamiento de necesidades y productos creados para satisfacerlas forma la continuidad "discontinua" de la historia. El siguiente texto de Lukács, que los de Budapest extrapolan más allá del arte al resto de las grandes creaciones humanas, reflejaría esta concepción básica para los discípulos del

---

El lector que ha crecido desde otras raíces puede tener la impresión de que la voluntad de continuidad histórica de ésta que convendría llamar escuela de Budapest acarree a veces cierto conservadurismo cultural, por una confianza aristocratizante en que «lo mejor» apuntó desde siempre al comunismo. El clasicismo de los moldes filosóficos utilizados por Agnes Heller -también en esto muy representativa del marxismo húngaro- se encuentra entre los agentes más visibles de esa impresión ("Agnes Heller" en Sobre Marx y marxismo, Icaria, Barcelona, 1983, p. 251).



pensador húngaro:

Y para la ontología del arte esto tiene el resultado extraordinariamente importante de que tan sólo pueden sobrevivir aquellas obras de arte que guardan relación con la evolución de la humanidad en cuanto tal, en un sentido amplio y profundo, razón por la cual pueden surtir su efecto bajo las más diversas formas de interpretación<sup>128</sup>

Hay, pues, una conexión entre la apertura cultural y la historicidad de las objetivaciones por su interés para la formulación de un "paradigma de la objetivación". Este les proporcionaría una filosofía de la historia opuesta al diamat y explicaría la necesidad de la Escuela de elaborar una antropología marxista. Conociendo la esencia humana, definida por Marx, se podría determinar que objetivaciones y que necesidades apuntan hacia la evolución de la humanidad, hacia la humanización completa de la humanidad. Esto es, a la desaparición de la alienación.

Otras características de la temática teórica de la Escuela citadas por Laura Boella<sup>129</sup> serían las de reificación y totalidad. Respecto a la primera se confunde la autora italiana, la categoría de reificación fue abandonada por Lukács en su crítica de Historia y conciencia de clase y por tanto los de Budapest se cuidan muy mucho de distinguir objetivación, alienación y fetichización. En cuanto a la totalidad, mantiene

---

<sup>128</sup> Holz, Kofler y Abendroth, Conversaciones con Lukács, Alianza Editorial, Madrid, 1971, trad. de Jorge Deike y Javier Abásolo, pp. 43-44.

<sup>129</sup> Boella, L., "Filosofía e politica nella Scuola di Budapest", Aut-aut, marzo-abril 1974.

el sentido de categoría dialéctica lukácsiana con la doble acepción de categoría de comprensión de lo real y de valor ético-práctico que guíe la actividad de transformación del hombre y la sociedad.

Entre las influencias comunes a la Escuela esta misma autora cita el libro de Lukács Historia y consciencia de clase, la Krisis husserliana y la conexión con las otras corrientes marxistas antidogmáticas contemporáneas a la Escuela, representadas por las obras de Kosík, Schaff y del primer Kolakowsky. Lo cierto es que las influencias se extenderían en realidad a todo el conjunto de pensadores del Este que participaban en los encuentros de Korçula, alrededor de la revista Praxis y que tenían intereses y planteamientos muy parecidos.

Entre las categorías fundamentales para la Escuela estará la husserliana de Lebenswelt, fundamento precategorial de las "objetivaciones" teóricas y científicas producidas por el hombre y que Agnes Heller traducirá por "vida cotidiana". A través del concepto de "vida cotidiana", Agnes Heller pondrá en relación la historicidad de los productos humanos, no sólo en el sentido de productos del trabajo sino de la creación humana -como los valores-, con las prácticas cotidianas de los hombres. Los temas conexos de las objetivaciones, la alienación y la antropología marxista constituían, por tanto, los temas fundamentales de la Escuela.

En la Escuela había una especie de división del trabajo social, una especialización de cada miembro dentro de una filosofía común inspirada en el último Lukács, de modo que cada

uno de ellos representaba una faceta de la Escuela. Pasemos, con esta advertencia, a ver que "facetas" de pensamiento desarrolló la Escuela a través de sus componentes<sup>130</sup>:

- Mihaly Vajda: Nació en Budapest en 1935. Allí realizó sus estudios primarios y secundarios cursando, a continuación, filosofía en el Instituto Lenin y, tras 1956, en la Universidad Eötvös Lorand, bajo la dirección de Agnes Heller. Se trata, por tanto, de un discípulo de Agnes Heller aunque después se unirá al grupo que Lukács había congregado a su alrededor. Desde 1961 a 1973 trabajó en el Instituto de Filosofía de la Academia de Ciencias; "en 1973 le llegó el turno de la purga por «desviacionismo»". En opinión de Boella, ejemplifica más que ninguno de los otros componentes la apertura cultural de la Escuela por su diálogo con la fenomenología. Su libro Fenomenología y marxismo constituye, precisamente, un diálogo imaginario entre marxistas, existencialistas y fenomenólogos sobre la posibilidad de una transformación antropológica de la

---

<sup>130</sup> Los datos referentes a los miembros de la Escuela de Budapest están tomados en gran medida del libro de Joaquín Herrera Flores Los derechos humanos en la Escuela de Budapest, Tecnos, Madrid, 1989, que entre otras virtudes contiene una impresionante, y creo no superada, bibliografía sobre todo lo referente a la Escuela. También me he servido del Cuaderno que la Fundación de Investigaciones Marxistas dedicó a este tema, La Escuela de Budapest, FIM, Madrid. En este cuaderno se recogen tres artículos. El primero, "Filosofía, ética y política en la Escuela de Budapest", de Francisco José Martínez, contiene un exhaustivo examen de cada uno de los temas y de los autores de la Escuela de Budapest, lo que le convierte en una referencia ineludible. El segundo, "Filosofía y política en la década de los 70: el caso Agnes Heller", de Gerard Vilar, constituye uno de los primeros análisis críticos de la obra de Heller Por una filosofía radical. El cuaderno se cierra con el artículo de Agnes Heller "La gran república: una utopía democrática socialista". Cuando no se haga constar se entenderá que las citas entrecomilladas, referidas a los miembros de la Escuela, están tomadas del libro de Herrera.

humanidad. Fenomenología significa para Vajda el "renacimiento permanente de una ideología que niega las condiciones existentes; y hoy esta ideología es el marxismo"<sup>131</sup>. Por tanto, la apertura cultural significa aquí apropiación de otros elementos filosóficos para desarrollar una ontología marxista, pero no discusión filosófica en un sentido no restringido. Por otra parte, el recurso a la fenomenología con intenciones marxistas fue un fenómeno muy extendido entre los marxistas "críticos" del Este.

- György Márkus: Nació en 1934. Estudió filosofía en la Universidad de Moscú, regresando a Hungría en 1957. Fue investigador científico en el Instituto de Filosofía de la Academia de Ciencias húngara desde 1959. Se doctoró en Filosofía con una tesis sobre Wittgenstein. Se ha ocupado de la edición del trabajo juvenil de Lukács La estética de Heidelberg. Igual que Agnes Heller, participó en la redacción del documento de Korcula, y por ello fue expulsado en 1968 del Partido. Al mismo tiempo que Heller y Fehér, fue expulsado de la Academia durante la represión de 1973. De los miembros de la Escuela, es quien mejor ejemplificaría la tarea de la "vuelta a Marx", preconizada por su maestro, en sus facetas filológica y filosófica. Su obra se desarrolla en torno al joven Marx y la teoría del conocimiento, así como a las conexiones entre los Manuscritos económico-filosóficos, la obra de Lukács y la de Husserl con el problema de la fetichización. También ha desarrollado en sus publicaciones los problemas de la relación entre trabajo y esencia humana, el

---

<sup>131</sup> Fenomenología y marxismo, pág.8, citado por Boella en "Filosofía e politica nella Scuola di Budapest", Aut-Aut, marzo-abril de 1974.

papel del trabajo en la formación del hombre y de la historia. Boella ha calificado de "feuerbachismo" el trabajo de Márkus pero me parece una afirmación exagerada que ha de ser matizada puesto que él habla de una esencia humana histórica y por tanto no estática. Márkus ha definido el "trabajo" como una actividad vital encaminada a la satisfacción de las necesidades no de manera inmediata sino mediadamente. De ahí la idea, también común a Heller, de la constitución de una antropología marxista, "el trabajo, en cuanto objetivación de la esencia humana configura en general la posibilidad de la historia" pero esto no significa reducir a la categoría de trabajo todo lo humano, sino que la fuerza objetivadora del hombre en el trabajo abre la posibilidad a otros tipos de objetivación. Es decir, Márkus fue el primero en desarrollar sistemáticamente las críticas que la Escuela realizó a la Ontología y que posibilitaron a ésta acceder desde Lukács a una posición filosófica diferenciada.

El trabajo, tema central en la obra de Marx se convierte, pasado por la interpretación de Márkus, en la base del análisis de las objetivaciones. A través de él la actividad de mediación con la naturaleza adquiere un carácter autónomo y el arte, la ciencia etc, son vistos como un proceso continuo de creación y transformación del mundo externo y de apropiación de la naturaleza por el individuo. Se podría decir que es éste, de los miembros de la Escuela, el que ha desarrollado el núcleo sólido del pensamiento filosófico de la misma. El libro de Márkus Marxismo y "antropología"<sup>132</sup> fue, en parte, el resultado de la

---

<sup>132</sup> Márkus, G., Marxismo y "antropología", Grijalbo, Barcelona, 1973, trad. sobre la versión alemana de Manuel Sacristán.

sistematización de las críticas a Lukács y se convirtió en la inspiración teórica del grupo.

Agnes Heller: Nació en Budapest en 1929. Fue discípula de Lukács desde 1947 y más tarde su asistente en la Universidad de Budapest. Fue expulsada de la Universidad y del Partido en 1959 "por haber sostenido ideas falsas y revisionistas". Ingresó como investigadora en el Instituto de Sociología de la Academia Ciencias en 1963. En 1968 participó en Korkula en la protesta contra la invasión de Checoslovaquia. Fue despedida del Instituto de Sociología de la Academia de Ciencias en 1973 y, vetada laboralmente, tuvo que dedicarse a traducir para subsistir. Tras el exilio, ha sido profesora de Sociología en la Universidad de La Trobe, en Australia, y actualmente enseña en la New School for Social Research de Nueva York. Heller, en su actividad dentro de la Escuela, se propuso una doble tarea, por una parte estudiar el proceso histórico de transformación de la vida cotidiana en vida alienada y, por otro lado, elaborar las perspectivas para su transformación o "reestructuración", lo que llamó "cambiar la vida". Los motivos que la impulsaban eran por una parte críticos: la persistencia de la alienación en las sociedades del Este y el carácter manipulado de la vida cotidiana en occidente. Y por otra parte teóricos: explicar la continuidad entre las objetivaciones cotidianas y la genéricas con vistas a una posible superación de la alienación. En su estudio Sociología de la vida cotidiana, su principal aportación al grupo, se ocupó de la relación entre las objetivaciones del "mundo de la vida" (de la vida cotidiana, la práctica cotidiana) y las objetivaciones independientes, genéricas (como el arte, la ciencia etc.). Heller utilizó la

definición que Márkus tomó de los Manuscritos para señalar una falsa separación absoluta entre las objetivaciones superiores de aquellas de la vida cotidiana. La alienación de la vida cotidiana se debería a dos motivos, según este análisis, a la ruptura de la relación inmediata con la especie y a la progresiva escisión del desarrollo entre "el ser propio de la especie" y el individuo.

La ontología de los de Budapest se centra en la praxis del trabajo, entendida como creatividad humana en general, y su conexión con la continua reproducción de la vida cotidiana, pero eliminando toda referencia a un fin necesario de la historia y a la sola subjetividad creadora como vía hacia una cotidianeidad no alienada.

- Ferenc Fehér: Nació en Budapest en 1933 y es, aparte de Heller, el discípulo más antiguo de Lukács (desde 1954). Desde 1967 a 1970 fue colaborador de Lukács y desde 1970 a 1973 investigador en el Instituto de Historia de la Academia de Ciencias húngara. Dimitió en 1973 por solidaridad con sus colegas despedidos por motivos ideológicos. Ha desarrollado los trabajos de estética del grupo, la parte ligada a lo que fue una de las mayores aportaciones de Lukács, estudiando principalmente la Estética de Heidelberg uno de los inéditos más importantes de Lukács y que tendría mucha influencia sobre la Escuela. Otra de las aportaciones importantes de Fehér fue preparar un resumen de la inmensa obra de Lukács La peculiaridad de lo Estético para hacer más asequible este trabajo básico para la teorización de los discípulos del filósofo húngaro.

- András Hegedüs: Nació en 1922. No formó propiamente parte de

la Escuela de Budapest pero sus posturas sociológicas tienen bastante afinidad con la misma. Fue militante comunista clandestino antes de la segunda guerra mundial y, tras ella, desempeñó cargos de importancia en el Partido Obrero Húngaro. Durante 1955-1956 fue primer ministro. Tras 1956 abandona la política por la investigación en economía y sociología. Fue profesor de Sociología de la Economía en la Universidad de Ciencias Económicas de Budapest. Desde 1963 hasta su expulsión en 1968 dirigió el Instituto de Sociología de la Academia de Ciencias húngara. En 1973 fue expulsado del partido y de la Academia.

Mária Márkus: Nació en Polonia en 1936. Estudió en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Moscú, ingresando, al finalizar sus estudios, en el Instituto de Filosofía de la Academia y, a partir de 1963, en el Instituto de Sociología de la Academia de Ciencias húngara. Su trabajo, casi siempre en colaboración con Andras Hegedüs, se centra en la investigación sociológica y económica. Al igual que éste tampoco se trata propiamente de un miembro de la Escuela de Budapest. Es expulsada del partido en 1968. En 1973, el año más duro para la oposición húngara, fue expulsada del Instituto de Sociología "por sus ideas antimarxistas". Estos dos últimos autores representarían más al componente sociológico de la Nueva Izquierda señalado por Frankel y Martin que a la Escuela de Budapest, puesto que su trabajo está dedicado casi en exclusividad a la crítica sociológica y económica de las sociedades de tipo soviético. Además, no eran discípulos de Lukács ni tuvieron relación con el proyecto filosófico de la Escuela de Budapest, aunque mostraran una



convergencia final con ésta en su crítica final al socialismo real. Estos estudios tienen la importancia de analizar desde una perspectiva marxista un tipo de sociedad no imaginado por Marx y que falsa la predicción de éste de que después del capitalismo vendría el socialismo:

En opinión de los radicales húngaros la sociedad ejemplificada por los países del Este constituye un nuevo tipo. Es una negación del capitalismo y de los mecanismos socio-estructurales basados en la propiedad privada de los medios de producción. Marx habría llamado a este tipo de sociedad una nueva formación pero no pudo anticipar su emergencia...<sup>133</sup>

### 3) El proyecto teórico de la Escuela de Budapest

G.Márkus señala en el artículo "Discussions et tendances dans la philosophie marxiste"<sup>134</sup> el momento de apertura, allá por el final de la década de los sesenta, que dió lugar, en los países del Este, a la formación de diversas corrientes de pensamiento marxista entre las que estaría la propia Escuela de Budapest. El reactivo que señala Márkus como propiciador de esta proliferación de tendencias fue la oposición al pensamiento estalinista, hasta entonces monolítico en el Este, una vez finalizada la época del "culto a la personalidad".

Una de las observaciones más interesantes del artículo es la referida a la aparición misma de una "filosofía marxista".

---

<sup>133</sup> Frankel y Martin, "The Budapest School", op. cit. p. 125.

<sup>134</sup> G. Márkus, "Discussions et tendances dans la philosophie marxiste", L'Homme et la société, julio-agosto-septiembre 1979, núm. 17, pp. 127-139.

Para él la afirmación de una filosofía marxista implica una universalidad teórica que se opone tanto al oportunismo de la segunda internacional como a los ideólogos burgueses. El artículo de Márkus se enmarca, por tanto, en el ámbito de una filosofía marxista entendida como "gran filosofía" y no deja de ser significativo lo que este miembro de la Escuela de Budapest señala como tarea filosófica: la discusión entre determinismo histórico y dialéctica materialista, el tema de la alienación, el problema de la existencia de una "antropología marxista" y la función social del arte. Los temas son suficientemente significativos como exponentes de la continuidad del pensamiento de los discípulos de Lukács con su maestro.

Lo siguiente que nos interesa del artículo es la genealogía teórica de la Escuela de Budapest que éste conecta con la llamada "filosofía de la praxis"<sup>135</sup>. Márkus caracteriza esta corriente marxista aparecida en los años veinte, de modo espontáneo y sin acuerdo entre sus miembros (Gramsci, Lukács y Korsch) como una vuelta teórica a Marx con el objeto de refutar la interpretación que se hacía de éste en la segunda internacional. Los tres coinciden en afirmar el carácter filosófico de la teoría marxista de la sociedad y de la historia e insisten en la diferencia radical que existe entre los principios de esta teoría y los de las ciencias naturales:

La filosofía marxista fue doblemente afirmada como

---

<sup>135</sup> Sobre los orígenes de la orientación filosófica característica del "marxismo occidental" es fundamental el libro de Perry Anderson Consideraciones sobre el marxismo occidental, siglo XXI, Madrid, 1978, trad. de Néstor Míguez. Sobre las fuentes filosóficas del pensamiento de Lukács ver pp. 72 y ss.

filosofía de la praxis: en primer lugar, allí se define al hombre como auto-creado en y por su propia actividad y la historia como actividad práctico-revolucionaria de clases enfrentadas; las leyes generales abstractas no permiten, por tanto, describir el movimiento de la historia. En segundo lugar, la filosofía en tanto filosofía de la praxis deviene la formulación consciente de las posibilidades de las luchas sociales y constituye de esta manera un factor activo en la lucha revolucionaria del proletariado<sup>136</sup>

La crítica a esta tendencia, de la que en cierta manera la Escuela de Budapest es heredera, es igualmente muy interesante. Estando de acuerdo con todo lo anterior, Márkus subraya la importancia crucial de la problemática esbozada que quedaría integrada en el elenco de problemas que tratará la propia Escuela, pero echa en falta una respuesta suficiente a estos mismos problemas, en "particular, la relación entre fenómenos objetivos y actividad humana" (subrayado mío, A.R.), es decir lo que echa en falta es una teoría de la objetivación. Precisamente esta será una de las tareas, la construcción de tal paradigma, que se propongan como objetivo los discípulos de Lukács. Para Márkus esta insuficiencia detectada en la primera filosofía de la praxis hizo caer a sus miembros, en especial a Korsch y a Lukács, en respuestas evasivas sino claramente idealistas. Retengamos, por tanto, la importancia de la problemática planteada por la "filosofía de la praxis", es decir el carácter filosófico del marxismo y los problemas que suscitaron, pero a la vez señalando la necesidad de proseguir la investigación al objeto de paliar sus deficiencias. Esto es lo que se propone la Escuela de Budapest. Así pues pasaremos por alto las otras

---

<sup>136</sup> Márkus, G., "Discussions et tendances dans la philosophie marxiste", op. cit., p. 129.

corrientes del marxismo que cita Márkus en su artículo para examinar lo que dice de la corriente que considero heredera directa de la anterior. Allí, el artículo es de 1970, se denomina a esta corriente "Ontología social". El término fue posteriormente rechazado por los de Budapest que veían en él un exceso de dependencia hacia una obra de Lukács que nunca han aceptado totalmente, sin embargo lo que se dice de la Escuela en este escrito sigue siendo perfectamente válido. Su principal representante, "el fundador de la Escuela" le ha denominado alguna vez Heller, es Lukács con lo que éste actúa como nexo de continuidad personificada entre el marxismo de los años veinte y la Escuela. El documento que actuaría de puente entre estos dos marxismos sería lo que los discípulos del filósofo húngaro llamaron la "crítica sincera" de éste a su libro Historia y consciencia de clase. Como anécdota diremos que esta crítica es el prólogo que Lukács escribió para la edición castellana de su obra. Allí Lukács rechaza precisamente el idealismo infundado de su obra que convive, al mismo tiempo, con su concepción marxista, por otra parte aún no madura, pero de un modo irreconciliado. La superación de estas contradicciones en la resolución de una misma problemática es la que expresa la actividad última de Lukács continuada por sus discípulos.<sup>137</sup>

El legado que esta corriente encuentra en Marx es la constatación de una revolución filosófica que consistiría en lo

---

<sup>137</sup> Sobre la cuestión del prólogo de 1968 a Historia y consciencia de clase (Orbis, Barcelona, 2 vol. 1985, trad. de Manuel Sacristán) véase la nota de Manuel Sacristán en la p. 9. En dicho prólogo formula Lukács el anuncio de estar "en víspera de un renacimiento del marxismo" (p. 30), que él veía encarnado en la prosecución de su filosofía por la Escuela de Budapest.

siguiente:

La revolución filosófica llevada a cabo por Marx consistiría sobre todo en una reinterpretación de las relaciones del hombre con la realidad que permite superar las antiguas contradicciones de la filosofía tradicional, que se manifiestan en la relación sujeto-objeto, causalidad teleología o necesidad-libertad. Según Marx la relación primera del hombre con la realidad es el trabajo que transforma las facultades, deseos y fines subjetivos en productos disponibles por los demás. Este proceso de objetivación pasa por el conocimiento del movimiento real de la naturaleza. El trabajo es la unidad dialéctica siempre renovada de la objetivación y de la apropiación, apropiación consciente del movimiento real de la naturaleza y objetivación en el producto del trabajo. Ahí está el fundamento de la vida social y de la historia que no es otro que el desarrollo de esta actividad de mayor en mayor grado de magnitud y complejidad de modo que el hombre es a la vez el origen y el resultado. Marx habla a propósito de esto de «retroceso de las barreras naturales» en el curso del cual las facultades, las necesidades toman un carácter más y más social. El despliegue de esta actividad se hace sobre la base de condiciones determinadas: fuerzas productivas relaciones de producción, ideas, etc., herencia del pasado. Esto implica una limitación de las posibilidades más o menos restringida según la época. La elección que se efectúa entre estas posibilidades depende de una multitud de factores que pueden ser conscientes o inconscientes. El hombre es un «ser que responde», como ha escrito Lukács, capaz de transformar conscientemente las tendencias espontáneas y contradictorias<sup>138</sup>

Bajo esta perspectiva, la instauración de la sociedad comunista tendría el significado de crear las condiciones objetivas que permitan a la humanidad dirigir el proceso de su autocreación y autotransformación.

El enfoque que defiende esta corriente "entrelaza" notablemente la tarea de las ciencias sociales marxistas y de la

---

<sup>138</sup> Márkus, G., "Discussions et tendances dans la philosophie marxiste", op. cit., pp. 133-134.

filosofía, haciéndolas, en ocasiones, difíciles de distinguir. Márkus, sin embargo, señala una diferencia en el grado de abstracción y en las categorías y métodos de investigación empleados. Para él filosofía y ciencias sociales se complementan en el sentido de siguiente:

Una filosofía separada de la investigación empírica y de la praxis real se convierte en una colección de esquemas vacíos y falsa conciencia pero, por otra parte, las disciplinas especializadas no pueden desarrollarse fuera de un cuadro filosófico que las permita tomar en consideración las elecciones implícitas a las cuestiones que plantean a la realidad<sup>139</sup>

Márkus hace notar que las investigaciones parciales presuponen, consciente o inconscientemente, valores y puntos de vista sobre la realidad estudiada. Por tanto la tarea de la filosofía marxista no es otra que la de orientar la investigación en el sentido de una perspectiva socialista conscientemente aceptada. Lo dicho, sin embargo, no es aplicable a la relación de la filosofía con las ciencias naturales. Estas poseen un objeto distinto al de la filosofía: "la ontología social no niega la existencia de una realidad cognoscible, objetiva e independiente del hombre sino que intenta, por el contrario, formar una imagen desantropomorfizada de esta realidad natural". Las ciencias de la naturaleza intentan conocer una realidad no modificarla o crearla, la filosofía tal como la entiende la Escuela de Budapest, por el contrario, intenta hacer retroceder las barreras naturales mediante una concepción del hombre como ser práctico-

---

<sup>139</sup> Ibíd. p. 134.

material creador de productos culturales y, a la vez, creador de sí mismo.

Si me he detenido tanto en el artículo de Márkus es porque tuvo un significado especial dentro de la Escuela de Budapest. La Escuela funcionaba como un colectivo de pensamiento en el que todas las ideas se compartían y discutían en común, formando un pensamiento unido e interdependiente. Decimos esto porque el artículo de Márkus puede ser considerado un producto del trabajo del grupo, pero curiosamente un producto que el grupo, tomando autonomía, contrapuso a Lukács. En la introducción que escribieron Márkus, Vajda, Fehér y Heller en 1975 para la publicación de las "Notes on Lukács' Ontology", las notas críticas que como discípulos fueron entregando a su maestro enjuiciando su Ontología mientras éste la escribía, afirman lo siguiente:

Since objections about content always involve methodological divergences of opinion it is no surprising that our conversations were summed up in a «definition» of philosophy that did not coincide at all with the «practice» of the Ontology. The formulation is contained in Márkus' 1968 article on «Debates and Tendencies in Marxist Philosophy» which, paradoxically enough, characterized our common perspective as «socio-ontological». This article was so much the result of our conversations and debates that all of us could literally call its conclusions our own<sup>140</sup>

El artículo de Marx hacía, pues, de portavoz de las opiniones de toda la Escuela. La definición que dan de filosofía, tomada del artículo de Márkus, merece ser reproducida, porque da la clave no sólo de cómo entendía la Escuela la tarea de la

---

<sup>140</sup> "Notes on Lukács' Ontology", en Heller, A., (ed) Lukács Revalued, Blackwell, Oxford, 1983, p. 135.

filosofía, sino incluso de cómo la sigue entendiendo hoy Agnes Heller:

The task of philosophy consists in shaping the alternatives of the present into conscious questions (and answers) by investigating today's underlying conflicts within the total development of mankind, by discovering the relation of alternatives to historically created values and thereby explaining their significance, their «meaning», from the viewpoint of all of human development. In this sense, philosophy is really nothing more than a constantly renewed «summary of the general results...that can be abstracted from the observation of man's historical development» (Marx) -a summary that always originates in the present and is the real ontology of social understood as history from the viewpoint of the development of «human beings»<sup>141</sup>

De este modo los discípulos de Lukács abandonaban el proyecto Lukácsiano de una Ontología del ser social y recuperaban el carácter crítico de la filosofía. Esta, ahora, ya no había de dar un cuadro total del ser social sino meramente iluminar la racionalidad de los valores con los que enjuiciamos las alternativas del presente. A partir de este momento cada uno de los miembros de la Escuela de Budapest inició su propia andadura

---

<sup>141</sup> Heller, Lukács Revalued, op. cit., p.135. Desconocemos que versión del artículo citan aquí los de Budapest puesto que no hemos podido encontrar esta cita en la versión francesa que hemos manejado. Lo más parecido es el siguiente párrafo que creemos interesante reproducir porque refleja un horizonte problemático muy distinto del que apunta la definición de filosofía que hacen suya los de Budapest, se encuentra en la p. 134:

L'instauration d'une société communiste sera, dans cette perspective, la création de conditions objectives dans lesquelles l'humanité «porte à terme ses propres conflits» (Marx), elle n'est rien d'autre qu'une récapitulation toujours renouvelée des «resultats les plus généraux...que l'on peut abstraire de l'examen du développement historique de l'homme».



filosófica. Sin embargo, muchas de las cuestiones planteadas en referencia a los problemas suscitados por Lukács permanecieran en el transfondo de sus trabajos, como tendremos ocasión de ver en la obra de Agnes Heller. La filosofía, de esta forma, ya no obviará la política sino que ésta, junto a la ética, recuperaran el lugar largamente perdido.

#### 4) De la crítica al socialismo real a la política no redentora

La Escuela de Budapest era heredera, a través de Lukács, de las grandes tradiciones filosóficas de la Europa de principios de siglo. Una época social y filosóficamente desgarrada por la escisión entre cultura y vida que tornaba al individuo "problemático". Una época que significó la muerte de la gran filosofía. Lukács, que vivió atormentado estas convulsiones encontró en el marxismo el concepto de totalidad y sentido que la filosofía ya negaba, el consuelo por su nostalgia de la Kultur satisfecho en una nueva comunidad que compaginaba con su jacobinismo antifeudal de judío húngaro. Sobre este compromiso existencial, su ingreso en el partido comunista, desplegó el vasto proyecto de desarrollar la filosofía de Marx. Insensible a la realidad siempre pensó que la historia ya había tomado su curso tras la revolución de octubre. Pero además, desde su compromiso existencial, siempre y hasta su muerte pensó que esencialmente tenía razón. Es más, que la historia le corroboraba con la crisis siempre inminente y postergada del capitalismo. Esta confianza, tan bien descrita por Manuel Sacristán, inspiró la corta existencia de la Escuela de Budapest. Una confianza que

ni siquiera las persecuciones del régimen, siempre sanciones administrativas, pudo quebrar. Fue, sin embargo, el propio régimen con el que se sentían comprometidos y distantes el que les obligó, literalmente, en última instancia, a replantearse su compromiso al ofrecerles el dilema del exilio o la persecución.

Fernando Claudín<sup>142</sup> ha descrito cómo, tras la revolución de 1956, Kadar tuvo la enorme habilidad política de, tras una sangrienta represión que arrojó más de cien ejecuciones y veinte mil detenciones, desembarazarse de los sujetos más significados en la misma. Los responsables del terror rakosista, el propio Rakosi y Géro, son apartados de la dirección del partido y sus víctimas rehabilitadas. Kadar, como recomienda Maquiavelo, consiguió así ser tenido por compasivo y no por cruel. Además toleró una cierta libertad cultural y liberalizó el país en lo económico. El resultado de esta política lo resume así Claudín: "el conjunto de esa política logró crear un ambiente general de resignado consenso, en el que la floración de ilusiones consumistas, la seducción del «modelo occidental», a la par que la pérdida de ilusiones políticas, reemplazó en la gran mayoría de la población al formidable despertar de 1956"<sup>143</sup> La oposición quedó prácticamente aniquilada con la represión, el exilio y la desmoralización. La reacción de los intelectuales que quedaron en Hungría se dividió en dos actitudes: la de los que se adaptaron para sobrevivir y la de los que trataron "de encontrar una justificación política a su adaptación, arguyendo que los

---

<sup>142</sup> Claudín, F., La oposición en el «socialismo real», Siglo XXI, Madrid, 1981.

<sup>143</sup> Claudín, F., La oposición en el «socialismo real», op. cit. p. 222.

pequeños cambios iniciados pueden preparar otros, en el espíritu de las reivindicaciones de 1956. (...). Entre estos últimos destaca el grupo de sociólogos y filósofos discípulos de Georg Lukács, que será conocido por «escuela de Budapest». Kadar pone especial empeño en reconciliarse con el viejo y moderadamente herético filósofo marxista, llegando a un compromiso que permite a Lukács proseguir su obra -sin abordar problemáticas demasiado conflictivas- y agrupar en torno a sí a un brillante grupo de investigadores jóvenes."<sup>144</sup> El otro grupo que tomó esta senda sería el presidido por András Hegedüs. Estos grupos, como ya hemos visto, apoyarán el proceso de reformas kadarista a través de una crítica de la burocracia y de la intelligentsia. Sin embargo, al calor de la tibia disidencia representada por estos intelectuales y del clima de "tolerancia represiva" surgen movimientos de estudiantes radicalizados que empiezan a hacer denuncias sobre cuestiones puntuales: la guerra de Vietnam, protestas contra la restricción del aborto. Las protestas estudiantiles son toleradas hasta que tocan un tema tabú para la legitimación del régimen: la explotación de la clase obrera bajo el socialismo. La cabeza visible de este desafío sin precedentes a la paz social lograda por el kadarismo será el "estudiante de filosofía y poeta" convertido en obrero Miklos Haraszi. Este, a partir de su experiencia personal escribirá un ensayo de denuncia de la situación de los obreros en la Hungría socialista: Salario

---

<sup>144</sup> Claudín, F., La oposición en el «socialismo real», op. cit. p. 222. La lista de estos jóvenes pensadores que da Claudín es, entre los filósofos, Mihaly Vajda (Claudín escribe Vajda, me he permitido corregir este apellido siempre que aparece), Agnes Heller, Marc Rakovski (un seudónimo) y entre los sociólogos György Konrad, Istvan Szelenyi, Geörgy Markus, Maria Markus, Ferenc Fehér y Janos Kis.

a destajo.<sup>145</sup> Haraszti será procesado en 1973-74 por "delito de incitación a la subversión". Este proceso desencadenará la solidaridad con el procesado de la Escuela de Budapest y terminará con el compromiso entre el poder y las instituciones. Por primera vez en la historia de la oposición húngara los intelectuales se habían plegado a los intereses de la sociedad civil. Pero mientras tanto habían pasado muchas cosas.

La "primavera de Praga" de 1968 fue vista por los miembros de la Escuela como la confirmación de su creencia en la posibilidad de la reforma interna del socialismo. Sin embargo tal esperanza tardó bien poco en verse truncada. La solidaridad que manifestaron con el proyecto de Dubcek los miembros de la Escuela les acarrearón diversas sanciones. En 1971 la situación empeoró aún más con la muerte de Lukács. El filósofo húngaro les cobijaba bajo el paraguas de su prestigio internacional y por tanto, con su muerte, quedaban privados de tal protección. Además, Lukács de alguna manera atemperaba el carácter crítico de sus discípulos y al faltar éste sus posiciones se radicalizaron. Los efectos de la NEM, el programa de liberalización de la economía húngara, no tardaron mucho en hacerse presentes en la sociedad. Junto al consumismo crecieron las desigualdades y la corrupción de la burocracia y la tecnocracia. La necesidad de mecanismos políticos correctores de estos problemas, inspirados en las democracias occidentales, cada vez se fue haciendo más evidente. Y con el crecimiento de esta necesidad iba desapareciendo la esperanza en la reforma desde dentro del sistema. En el conjunto de la

---

<sup>145</sup> Claudín cita la edición francesa del mismo: Salaire aux pièces. Ouvrier dans un pays de l'Est, Seuil, París, 1976.

disidencia se hizo ya unánime la necesidad de sindicatos libres frente al sindicato vertical que actuaba como representante del gobierno en el control de los trabajadores. El año 1973 el régimen desencadena la represión de la disidencia intelectual dirigida en lo teórico por György Azcel con su ataque a la "Nueva Izquierda" y que tiene su contraparte represiva en las detenciones de Haraszti, György Konrad e Isztvan Szelenyi. A partir de ese año el compromiso de los intelectuales con el régimen quedaba definitivamente roto y daba comienzo el exilio, interior y exterior.

Paradójicamente fue el desastre económico propiciado por Kadar el que produjo hacia 1976 la reactivación de la oposición. Pero ahora con un carácter muy distinto. Ya no se tratará de una oposición intelectual sino del intento de crear una oposición sindical inspirada en el modelo polaco. Agnes Heller y Ferenc Féher, tras el exilio, emprendieron la vuelta hacia la política democrática entendida en el sentido acuñado por la oposición polaca: el "renacimiento de la sociedad civil". Para ello realizaron una severa crítica de la "política redentora", de la política inspirada intelectualmente por la redención. No resulta sorprendente que vieran en Lukács el principal representante de esta corriente en la izquierda, a través de él la Escuela de Budapest había participado de la misma ilusión. Por eso señalaron que la principal tarea de la izquierda, si quiere aún sostener sus valores, ha de ser la crítica de esta política redentora a través de la recuperación del paradigma de la democracia radical:

The difficulties about the rejection of the redemptive paradigm are manifold. However, above all, it needs a

complete and radical self-criticism by the intellectuals, creators and self-appointed bearers of this project, which is always a painful process. However, recent political history offers some hope in the activity of the KOR, this magnificent initiative of Polish intellectuals for half a decade in the seventies, which finally led to the birth of Solidarity. Whatever their actual world-view, the founders and militants of the KOR subscribed to the radical democratic paradigm in that they simply offered their intellectual capacities to Polish workers as a social service, not as a messianic gesture or an attempt at redemption. This heroic but unpretentious deed will, I hope, serve as further inspiration for political philosophy.<sup>146</sup>

---

<sup>146</sup> Fehér, F., "Redemptive and Democratic Paradigms in Radical Politics", recogido en Féher, F. y Heller, A., Eastern Left, Western Left. Totalitarianism, Freedom and Democracy, Polity Press, Cambridge, 1986.

## 5. DE LA ESCUELA DE BUDAPEST AL POSTMARXISMO:

### LA FILOSOFIA DE AGNES HELLER.

Sobre el panorama esbozado en los capítulos anteriores introduciré ahora el propósito al que están dedicados los que siguen: el desarrollo del pensamiento de Agnes Heller. La presentación anterior me parecía ineludible puesto que, como se irá viendo, el trabajo desarrollado por la discípula de Lukács, no sólo dentro de la Escuela sino con posterioridad a la disolución de la misma, resulta difícil de entender sin explicitar el trasfondo de problemas suscitados por la lectura filosófica de Marx auspiciada por Lukács, y sin tomar en consideración las intenciones filosóficas de este último y su proyección sobre la Escuela de Budapest. Como ya se ha mencionado, Agnes Heller ha trazado en su artículo "My Philosophy (A Reply to my Critics)"<sup>147</sup>, el recorrido retrospectivo de su obra intentando sintetizar en qué consiste su filosofía. El artículo tiene mucho interés puesto que parecida tarea ya la había intentado en The Power of Shame, pero allí lo que se intentaba era sintetizar las continuidades mientras que en este breve artículo además de contestar a sus críticos elabora la primera autocrítica profunda de sus obras anteriores. En primer lugar afirma que ella no ha concebido un sistema filosófico sino

---

<sup>147</sup> Burnheim, J. (ed), The Philosophy of Agnes Heller, en prensa. Las notas entrecomilladas de las siguientes páginas pertenecen, siempre que no se advierta otra procedencia, a este artículo.

que, por el contrario y como muestran sus libros, su obra constituye un flujo en el que ciertas ideas, actitudes, concepciones, historias y argumentos tienen una centralidad que los agrupa. Quizá sería más preciso añadir que Agnes Heller intentó desarrollar un sistema filosófico, propio o compartido con la Escuela de Budapest es indiferente, pero que este proyecto nunca terminado ha sido definitivamente abandonado, aunque muchos de sus temas perviven dentro de una filosofía con "efe minúscula". Por tanto, ella misma rechaza que se puede hablar de su filosofía en el sentido de algo concluido. En realidad, la característica más constante que advierte Heller en sus obras es la de que han sido elaboradas por la misma persona. Para autoexplicarse se ampara en la distinción de G. Márkus entre dos tipos de autor filosófico. El primero sería el del creador soberano de un sistema cerrado. El segundo sería el del individuo reflexivo que intenta comprender el flujo de experiencias histórica y socialmente contingentes. A esta segunda categoría asocia Márkus el trabajo de Agnes Heller y ella misma se identifica gustosamente con esta caracterización. Por ello elude dar una descripción sistemática de su filosofía y prefiere autoexplicarse en forma de narración de su autobiografía filosófica.

El primer jalón de esta autobiografía es la discusión de su marxismo. Para algunos críticos, Agnes Heller forma parte de la historia del marxismo moderno, es decir, del de después de la segunda guerra mundial. Para otros, por el contrario, su obra se dividiría en dos períodos bien definidos, un primer período marxista y un segundo postmarxista. Heller asume con valentía la



paternidad de toda su obra, ella, reafirma, es la autora, no las circunstancias históricas, ella es la responsable de los errores políticos de su pensamiento. Respecto a sus posibles cambios filosóficos reclama su derecho a cambiar de opinión. De esta manera discrimina entre su marxismo político y su marxismo filosófico. Respecto al primero ya hemos ido viendo la evolución de su actitud, en paralelo a la de la Escuela de Budapest, desde la disidencia interna como vía de reconducción de la construcción del socialismo en los países del Este al desencanto y la crítica frontal. Esta evolución es el tránsito de la esperanza en el socialismo con "rostro humano" al socialismo como democracia radical. El paso, por tanto, de la política redentora a la recuperación de la política democrática, al postmarxismo.

El marxismo en su filosofía sigue un curso paralelo al de su concepción política. Agnes Heller, nos dice, era marxista antes de la revolución de 1956 aunque en realidad no había leído mucho de Marx. Por aquel entonces no le consideraba un filósofo sino un economista y el padre fundador del "socialismo científico". Además, aceptaba el punto de vista "entonces dominante de que la ciencia había desplazado a la filosofía especulativa, y de que Hegel había sido el último filósofo". Hacer filosofía era para la discípula de Lukács hacer historia de la filosofía "desde el punto de vista marxista, esto es, desde el punto de vista lukácsiano". Es decir, veía en el viejo Lukács "al único interprete auténtico de Marx". Esta concepción filosófica determinada por un ambiente de pensamiento homogéneo y en el que no concurrían alternativas al paradigma dominante quedó trastocada durante la revolución de 1956 y los meses que

la precedieron. Agnes Heller sufrió durante estos sucesos lo que ella misma denomina un proceso de autoilustración en el sentido "kantiano" que la empujó a pensar por su cuenta: "En adelante, el marxismo significó para mí la realización de un programa que había concebido en los debates del Círculo Petöfi durante el verano de 1956, a saber, que el marxismo debía ocuparse de los problemas filosóficos fundamentales. Para mí, personalmente, esto significaba hacer ética, esto es, filosofía moral". La búsqueda de un espacio para las acciones conscientes individuales, para la ética, se convertirá desde ese momento en la característica más definitoria de la aportación de Heller al marxismo. Fue precisamente ese momento de activismo revolucionario dentro de Hungría, un país entonces del socialismo real, lo que empujó a Agnes Heller hacia la ética. El ambiente revolucionario del 56 húngaro le hizo ver que el socialismo no era un movimiento que avanzaba en medio de la espontaneidad sino que necesitaba de la "conciencia, autoconocimiento y crítica" de los individuos que lo componen. El artículo de 1967 "El lugar de la ética en el marxismo" será el primer boceto de su intento de articular una ética en el marxismo. Intento que, paradójicamente, acabará llevándola más allá de Marx.

Su libro El hombre del Renacimiento recogía el llamado de Lukács a favor de un renacimiento del marxismo interpretándolo de una manera significativa. El marxismo ya no era la ciencia de las leyes más generales sino que constituía un pensamiento susceptible de interpretaciones diversas, lo que constituía un primer atisbo de antiestalinismo. El capítulo primero de la segunda parte, dedicado a la secularización, llevaba, nos dice

Heller, un mensaje metafórico: "Al igual que la cristiandad no se había secularizado por el ateísmo ni por el agnosticismo, sino por la pluralización de confesiones y creencias, la secularización del marxismo se produciría mediante su pluralización". Con todo, para Agnes Heller en este libro y en el anterior sobre Aristóteles, Aristóteles y al mundo antiguo, escritos en la década de los sesenta pero publicados años después, había, salvo alguna frase insignificante, poco marxismo. Su marxismo, nos dice, aún estaba por venir y esto ocurriría de la mano de la Nueva Izquierda.

El viraje decisivo se produjo con Sociología de la vida cotidiana. Para Heller hay mucha confusión en este libro debido a que cambió de paradigma entre las dos partes principales del libro: "Las partes del libro mas impregnadas de «nueva izquierda», en las que la revolución de la vida cotidiana estaba a la orden del día, fueron escritas con anterioridad a los sucesos de 1968 en París. Cuando «hay algo en el ambiente» uno acaba respirándolo. Estas partes son las que contienen (como han señalado Boella, Vigorelli, Paetzold y Márkus) una polémica soterrada con Heidegger. La segunda parte principal (escrita un año después) está concebida, por el contrario, (como ha señalado Despoix) bajo la influencia de Wittgenstein. Es aquí donde aparece por primera vez el paradigma de la «objetivación en sí», y también, junto a este paradigma, mi filosofía idiosincrásica". Por idiosincrásica entiende Heller que ya no tiene nada que ver con ningún "ismo", esto es, que es sólo suya. Admite, sin embargo, que la llevó algún tiempo el ser plenamente consciente de esto debido a dos razones: en primer lugar su condición de

joven filósofa la hizo caer bajo la seducción del "sistema" en el que todo encaja. Deseaba que todo encajara aunque en realidad no ocurra así. "La utopía marxista del final de la alienación, de la unidad de la esencia de la especie y del individuo, ofrecía una unidad y coherencia, cómoda y cuasi histórica, que de otra forma no sería coherente. Necesitaba entonces de la gran narrativa más que nunca, puesto que la gran narrativa por sí sola podía servirme como el comodín que podía sustituir a todas las cartas que me faltaban cuando comencé a jugar a la filosofía". Fue por tanto en ese momento cuando comenzó a interesarse por Marx, pero matiza que no lo hizo porque Marx la interesara sino porque la interesaba la filosofía y añade: "Por esto nunca podré entender el éxito de mi librito sobre la teoría de las necesidades en Marx, un libro pensado como ejercicio preparatorio para mi propia teoría de las necesidades, un proyecto al que renuncié poco después".

El carácter de "nueva izquierda" de su pensamiento alcanzó su máxima virulencia, nos dice en su autointerpretación, con Por una filosofía radical. No se trata de que este sea un libro marxista, pues afirma que no lo es, sino que muestra una gran afinidad con el radicalismo filosófico de Marx. Para Heller, las mismas ambivalencias que caracterizan la Sociología de la vida cotidiana se hallan presentes en esta obra, pero agudizadas. Por ello Heller manifiesta ahora sentimientos ambivalentes hacia este libro: por una parte considera que en él avanzó algunos pasos definitivos en el desarrollo de su propia filosofía y la mayor parte de los pensamientos allí enunciados siguen formando parte de su filosofía posterior. Lo que repudia del libro no es, por

tanto, lo que contiene sino la retórica de nueva izquierda que utilizó para exponerlo y que ahora considera difícilmente sostenible: "Como si en el momento justo anterior al salto hacia la resignación postmoderna, yo hubiera reunido toda mi fe para defender un tipo de absoluto, un tipo de clausura. El futuro, como comodín, ha desaparecido, o eso parece, ya que toma la forma de ideales filosóficos. Lo que aquí defiende con toda la retórica de la nueva izquierda es todavía el viejo modelo de hacer filosofía, hacer que las cosas «encajen», atar todos los cabos, salvar y resolver, en suma, invocar la reconciliación entre libertad y naturaleza. Sin duda, el libro es una auténtica versión «nueva izquierda» de la vieja historia. No hay allí milenio ni apocalipsis. La parusía los reemplaza. El «ahora» es el futuro, y está aquí, esta «presente». Por supuesto, ya hay huellas de «presencia» en la Sociología de la vida cotidiana, puesto que la revolución de la vida cotidiana «acontece» aquí y ahora. Sería una estúpida si creyera que esas huellas habían desaparecido desde entonces de mi imaginación. Pero en el libro sobre la filosofía, la «parusía» era demasiado obvia, demasiado ruidosa. El libro manifestaba una reconciliación forzada. La nostalgia por la gran narrativa es una cosa y el intentar rescatarla a contrapelo de nuestra época es otra. Al final, la gran narrativa tuvo que ser abandonada". Sin embargo, en esa exaltada defensa de la filosofía y el radicalismo que es Por una filosofía radical aparece por primera vez la recuperación de la política democrática, el socialismo entendido como radicalización de la democracia.

Curiosamente, Heller dice que la decisión de abandonar la

gran narrativa la justificó antes de que esta fuera realmente desechada. Esto ocurrió en su libro Teoría de la historia. Afirma además que con el arrumbamiento de la gran narrativa en este libro se produce otro abandono de no menor importancia: el marxismo. "Hasta entonces necesitaba el marxismo precisamente porque la gran narrativa hacía que la filosofía encajara de forma tradicional, una vez abandoné la gran narrativa y el marxismo, ya no necesité otros «ismos» que los reemplazaran". La relectura que hace Agnes Heller de su propia obra resulta difícilmente admisible a menos que caracterice el marxismo exclusivamente como una filosofía de la historia construida sobre el paradigma de la producción y se deje a un lado el paradigma del trabajo que acompañaba a éste. Las bases lukácsianas de su pensamiento son todavía hoy perfectamente nítidas y el hecho de que caracterice su pensamiento en terminos expresivistas como un paradigma de la "objetivación en sí" nos remite inmediatamente a la filosofía hegeliano-marxista de los Manuscritos, la filosofía sobre la que el viejo Lukács fundó su proyecto de Ontología del ser social. Jürgen Habermas<sup>148</sup> señala que en el marxismo occidental se escindieron dos líneas de tradición diferenciadas. La primera estaba determinada por la recepción de Max Weber en el marxismo, y sus representantes eran el joven Lukács y la Teoría Crítica. La otra línea estaba caracterizada por la recepción de Husserl y Heidegger. Dentro de esta última línea sus primeros

---

<sup>148</sup> Habermas, J., El discurso filosófico de la modernidad, Taurus, Madrid, 1989. Las citas que hago de este libro se refieren al "Excurso sobre el envejecimiento del paradigma de la producción", pp. 99-107, donde Habermas realiza explícitamente una crítica de las posiciones de la Escuela de Budapest y del último Lukács.

representantes serían el joven Marcuse y posteriormente Sartre. Estos habrían renovado el paradigma de la producción marxiano mediante una relectura de los Manuscritos de Marx a la luz de la Fenomenología de Husserl desarrollando de este modo un concepto de praxis cargado de contenido normativo. Para Habermas las dos líneas que ha discriminado conducen a aporías que sólo pueden solucionarse reformulando el concepto de mundo de vida en términos de una teoría de la comunicación, una concepción a la que Agnes Heller ha acabado acercándose en su libro The Power of Shame. Lo interesante de la reflexión de Habermas es que para ejemplificar su crítica al marxismo fenomenológico utiliza las obras de la Escuela de Budapest y señaladamente las de Agnes Heller y György Márkus. Habermas no pasa por alto lo peculiar que resulta que las dos corrientes en que ha dividido el marxismo occidental cuentan, precisamente, con la presencia de Lukács: "No deja de ser irónico que fuera el último Lukács el que colocara las agujas para un giro antropológico y para una rehabilitación del concepto de praxis como «mundo de la vida»"<sup>149</sup>.

El primero en acuñar e introducir el término de praxis como constitución de la experiencia fue Husserl y, por tanto, no es un concepto genuinamente marxista. Esto ha dado lugar a desarrollos teóricos paradójicos. Habermas nos hace observar el profundo parecido entre las teorías de la vida cotidiana de Berger y Luckmann, realizada siguiendo a Alfred Schütz, y la desarrollada por A. Heller siguiendo a Lukács. Sin embargo, Habermas no menciona la profusa utilización que de los Manuscritos de Marx realizan Berger y Luckmann en The Social

---

<sup>149</sup> Ibíd. p. 100.

Construction of Reality<sup>150</sup>. Así, las similitudes quedan fácilmente explicadas por un mismo origen en un paradigma de la objetivación marxiano-hegeliano resituado en el contexto de la vida cotidiana. Llegamos así al origen del paradigma de la objetivación que Heller considera su filosofía idiosincrásica. Sobre él dice lo siguiente Habermas:

Central en ambos casos [Heller y Luckmann-Berger] es el concepto de objetivación: «la facultad expresiva del hombre posee la capacidad de objetivarse, esto es, de manifestarse en productos de la actividad humana que resultan comprensibles, tanto al que los ha producido como a otros hombres, como elementos de su mundo común».

La expresión «human expressivity» (...) remite al modelo expresivista (que Ch. Taylor hace derivar de Herder) de un proceso de generación y formación que pasa a Marx a través de Hegel, del romanticismo y, naturalmente, de Feuerbach. El modelo de la enajenación y reapropiación de las fuerzas esenciales del hombre se debe, por una parte, a una dinamización del concepto aristotélico de forma: el individuo desarrolla sus fuerzas esenciales mediante su propia productividad; y por otra, a la mediación que la filosofía de la reflexión establece entre el concepto aristotélico de forma y el concepto de forma estética: las objetivaciones en que la subjetividad toma forma externa son simultáneamente expresión simbólica de un acto consciente de creación y de un proceso inconsciente de formación.<sup>151</sup>

La descripción de Habermas define fielmente la posición última del pensamiento de Agnes Heller. Una posición seguramente postmarxista pero que está directamente ligada al proyecto tenazmente proseguido por esta autora húngara de fundamentar el carácter normativo del marxismo en la filosofía de Marx. Fue

---

<sup>150</sup> Berger, L. y Luckmann, T., The Social Construction of Reality, Penguin, Harmondsworth, 1971.

<sup>151</sup> Habermas, J., El discurso filosófico de la modernidad, op. cit. p. 101.



precisamente esa relectura filosófica de Marx auspiciada por Lukács la que ha llevado a que finalmente formule su modelo expresivista sobre el paradigma de la objetivación en sí como mundo de la vida cotidiana. En mi interpretación, el intento de Agnes Heller de proporcionar bases normativas al marxismo está directamente ligado a la relectura de los Manuscritos de Marx por Lukács y al proyecto de desarrollar esta lectura de la Escuela de Budapest. No es por tanto el marxismo algo accesorio a su pensamiento, como nos quiere hacer ver ahora Agnes Heller, sino que su pensamiento es directamente deudor de un ámbito de reflexión marxista superado, en último término, en sentido hegeliano. La raíz de esta evolución teórica está ligada directamente a la consideración filosófica de la obra de Marx como clave de interpretación de su obra. Y en este sentido, filosofía significa compromiso axiológico. La filosofía de Marx enunciada en sus primeras obras y reinterpretada por Lukács en la Estética y la Ontología del ser social es la raíz que permite comprender de forma coherente la evolución del pensamiento ético de Agnes Heller así como la pervivencia o la desaparición de determinadas temáticas en su obra.

En los restantes capítulos de la tesis intentaré esbozar los dos intentos de desarrollo de esta filosofía acometidos por Agnes Heller. El primero será el intento de desarrollar una magna antropología social marxista, una antropología filosófica en torno al concepto de "esencia humana" como valor acuñado por Marx y recuperado por Lukács en la Estética. Un proyecto directamente deudor del giro antropológico que el viejo Lukács imprimió al marxismo. Este primer intento quedó truncado, como antes se ha

mencionado, en el libro Teoría de la historia, con el abandono de la gran narrativa y del marxismo. El otro intento, comenzado con la publicación de la Sociología de la vida cotidiana y recuperado tras el abandono del proyecto de la antropología social en The Power of Shame, es el que Agnes Heller reivindica hasta ahora como su filosofía idiosincrásica, el paradigma de la objetivación en sí. Nuevamente, la paternidad intelectual de esta operación corresponde a Lukács y a su intento de rehabilitar el concepto de praxis como mundo de la vida cotidiana en el primer capítulo de la Estética. Es decir, en mi interpretación la filosofía de Agnes Heller es directamente deudora de la interpretación filosófica de Marx realizada por el último Lukács. Por ello me detendré ahora brevemente sobre dos puntos, entre los muchos posibles, de esta relación entre la discípula de Lukács y la filosofía de Marx. El primer punto será el sentido y el origen de la revalorización de la filosofía como instancia crítica en el pensamiento de tradición marxista o, ahora, postmarxista. El segundo será el doble carácter de necesidad y objetivación que posee la filosofía para la pensadora húngara.

Aunque la tradición marxista señala un ámbito de reflexión propio y concreto difícilmente se podría sostener que sea éste un ámbito homogéneo. Sin embargo, en algunos aspectos de la reflexión teórica sí se da una cierta univocidad doctrinal. Así habría ocurrido con la interpretación del papel que asignaba Marx a la filosofía. Cuando Marx señaló en las Tesis sobre Feuerbach que los filósofos se habían dedicado hasta entonces a interpretar el mundo y que de lo que se trataba era de transformarlo nadie pareció darse cuenta, ni siquiera el propio Engels, al menos

hasta la aparición de los filósofos de la praxis en los años veinte, de que este juicio no señalaba el fin de la filosofía sino un cambio de rumbo de su orientación hasta entonces teórica hacia una orientación práctica. Paradójicamente, el modelo de la ciencia moderna que había servido de inspiración a la filosofía racionalista que Marx desechaba, inspiró a los interpretes de la concepción científica del marxismo. Y esta interpretación significó el rechazo de la filosofía y el olvido del giro filosófico capital de Marx. Históricamente, el diagnóstico de Marx sobre la filosofía se leyó desde la socialdemocracia clásica a la tercera internacional como la denuncia del carácter ideológico y racionalizador, y por tanto abstracto, de ésta. El marxismo proporcionaba una teoría científica de la totalidad social que desenmascaraba la filosofía como constructo ideológico -aún nadie imaginaba que la ciencia pudiera convertirse en ideología- y que describía fielmente las leyes por las que se regía la totalidad de la vida social. El marxismo fue, por tanto, unánimemente interpretado como si se tratara de una ciencia, en sentido fuerte, de lo social. Esto produjo algunas paradojas importantes para el segundo punto que queremos tratar, el referido a la necesidad de la filosofía, porque la interpretación unilateral de Marx que venimos comentando pudo cercenar sin gran dificultad los intereses filosóficos de éste del resto de su obra, pero no pudo cercenar la necesidad de la filosofía para la propia actividad del movimiento socialista en sentido amplio. La socialdemocracia se veía así misma en posesión de una ciencia verdadera que explicaba y garantizaba, sin lugar a dudas y para un tiempo no muy lejano, la transformación cualitativa de la

sociedad a través de las propias leyes que regían su desarrollo. Pero carecía de una filosofía que ayudara a orientar la acción subjetiva de los hombre en la vida cotidiana, que diera sentido a las acciones subjetivas dentro del despliegue de la Historia. De este modo, parte de la socialdemocracia decidió completar la ciencia del desarrollo histórico con la ética de Kant, suficientemente formal como para preservar el carácter científico del marxismo, en la tónica del neopositivismo dominante, y de poder ofrecer respuesta a los problemas normativos del presente. El resultado de este complemento filosófico al marxismo fueron las polémicas irresolubles sobre la conciencia moral del obrero enfrentada a la solidaridad de clase y a su familia hambrienta. La tercera internacional, si cabe, llegó aún más lejos. La misma necesidad sentida de patrones valorativos y de una filosofía crítica les llevó a ser pioneros en la conversión de la ciencia en ideología (hismat, diamat). La instancia crítica de la filosofía se convirtió en ferrea subordinación a la verdad "científicamente" establecida y la ética, reducto de los "escrupulos pequeño burgueses" fue transformada en táctica supeditada a los intereses "científicamente" atribuidos del proletariado . De esta forma, las acciones y las conciencias podían ser "objetivamente evaluadas" con referencia a la marcha de la historia (la disidencia, la diferencia de opinión obraba "objetivamente" a favor del enemigo, el capitalismo, etc.).

En suma, hasta el marxismo crítico de los años veinte la obra de Marx fue entendida casi exclusivamente como la ciencia social y las ocasionales referencias filosóficas de las obras "científicas" de Marx fueron leídas como pervivencias

ideológicas, restos de la propia formación burguesa de Marx, superadas por el propio desarrollo de su pensamiento científico. En nuestro pasado-presente inmediato esta interpretación de la obra del gran pensador alemán ha sido representada más que nadie por Louis Althusser. Seyla Benhabib ha hablado por ello del "Thermidor" althusseriano. En la medida en que su interpretación constituye el negativo exacto de la postura de Agnes Heller me serviré brevemente de ella para presentar la centralidad de la filosofía de Marx en la obra de Agnes Heller. Althusser, minucioso e incansable divulgador de la lectura científica de la obra de Marx considera que el mérito central, y prácticamente único, de éste es el de habernos descubierto las leyes perennes que rigen el funcionamiento del capitalismo. Es decir, Marx empieza y termina en los tres volúmenes de El Capital. La obra valiosa de Marx es, por tanto, una obra científica, pero no deja de ser paradójico que la perennidad sea considerada prueba de científicidad. Althusser, en su opúsculo Marxismo y filosofía<sup>152</sup> llega a afirmar que los que sostienen que el análisis marxiano del capitalismo está circunscrito a su momento histórico, el capitalismo del siglo XIX, y por tanto necesita ser corregido o rectificado historizan la concepción de Marx, lo que es, en su consideración, manifestación de la metodología "burguesa" de la relativización de la verdad.

Frente al reduccionismo cientifista de Althusser, Agnes Heller encuentra que el carácter científico de la teoría social de Marx reside en su falsabilidad y por tanto en su adecuación

---

<sup>152</sup> Althusser, L., Filosofía y marxismo, entrevista con Fernanda Navarro, Siglo XXI, México, 1988.

histórica a la realidad que describe. Y esta realidad, que duda cabe, es ya una realidad parcialmente trascendida, al menos en el mundo occidental y en la Europa del Este por el capitalismo tardío y el postsocialismo. Hay, por tanto, una concepción absolutamente opuesta de la ciencia en ambos y una lectura inversa del valor científico de la obra de Marx. Para Althusser Marx es sólo y únicamente un científico genial. Esto no significa que niegue la existencia de una obra filosófica en Marx, lo que ocurre es que la considera irrelevante -la denomina hegelianismo de tercera. Pero además señala, a continuación, la existencia de una "coupure", remedo de cordón sanitario, entre los intereses filosóficos de Marx y su obra científica.

La postura de Agnes Heller es completamente inversa. Para ella toda teoría social tiene tras de sí, explícita o implícitamente, una filosofía. Apurando mucho las cosas, éste también es el caso para Althusser al que la coupure ha dejado paradójicamente enfrentado a la misma necesidad de filosofía que había padecido la tradición teórica marxista. Althusser, al haber rechazado la filosofía de Marx, concluye que esta necesidad no podrá ya ser paliada con una filosofía marxista sino con una filosofía para el marxismo. Esta filosofía para el marxismo será denominada por el pensador francés como materialismo aleatorio. Se trata de un pensamiento filosófico que integra dentro de la filosofía el materialismo racionalista moderno atemperado por un principio de aleatoriedad. Sin embargo, no puede ser más clásico en su desarrollo, al menos como aparece en el opúsculo que antes he mencionado. Así, la tarea de la filosofía no es el ejercicio de la crítica, que pertenece a la ciencia, ni la discusión

axiológica, que es ideología, sino la búsqueda de las determinaciones aleatorias, la explicación causal de las conductas. Su interés por tanto es la explicación causal en términos prácticamente iguales a los de la física clásica. De este modo recurre a la definición por la oposición. Esto es, a la búsqueda de las determinaciones provocadas por las acciones aleatorias de los hombres -estos son átomos no sujetos, categoría burguesa. De ello infiere que la identidad de las clases viene dada exclusivamente por la oposición. Es decir, todo pensamiento, posición, significa oposición, con lo que la pluralidad de las verdades queda convertida en la lucha de clases teórica, la lucha de ideologías.

La posición de Agnes Heller respecto a la filosofía y respecto a la filosofía de Marx no puede separarse del llamamiento hecho por Lukács hacia el final de su vida a favor de un renacimiento del marxismo. Este llamamiento venía exigido por la propia realización negativa del pensamiento de Marx en el socialismo real, esta circunstancia exigía la participación en su transformación y la reinterpretación del pensamiento de Marx para librarlo de desfiguraciones. Por tanto, la fundamentación normativa del marxismo se hacía tarea ineludible para aquellos comprometidos con el socialismo y que ya no aceptaban al partido como criterio moral. Esta necesidad teórico-práctica la articuló Lukács sobre dos tareas prioritarias: la vuelta a Marx y el análisis marxista de los fenómenos sociales. Los discípulos de Lukács entendieron esta vuelta a Marx como una revisión de la interpretación sesgada del pensamiento de Marx que hasta entonces había monopolizado prácticamente el marxismo y que Kolakowski con

humor había definido como la ciencia de las leyes más generales. De esta vuelta a Marx surgió la revalorización del Marx filósofo que permitía superar la coupure althusseriana al mostrar la continuidad y unidad del proyecto de Marx. Es decir, permitía una lectura consistente de la obra de Marx caracterizada como el compromiso con la realización de los valores modernos de libertad y humanidad mediante la transformación del mundo social. Marx aparecía así como un filósofo moderno, un ilustrado ortodoxo, que por primera vez intentaba articular la realización de la filosofía a través de una teoría social. La filosofía guiada por el valor de la libertad informaba una teoría social centrada en el análisis de las relaciones sociales contemporáneas al objeto de mostrar los límites y las posibilidades de su realización.

El análisis marxista de los fenómenos contemporáneos que invocase Lukács hacía referencia a la necesidad de reactualizar la teoría social crítica que emanaba de la obra de Marx ante el cambio trascendental del panorama social por la irrupción de las primeras sociedades postcapitalistas, por tanto los de la Escuela de Budapest interpretaron este segundo mandato lukacsiano como la necesidad de analizar, de teorizar, no de racionalizar, el socialismo real. Una vez sentada la necesidad de reafirmar la primacía de la filosofía como instancia discursiva y valorativa que informara una teoría social, que ya no era científica sino crítica, los discípulos de Lukács se dedicaron a reconstruir el legado filosófico de Marx. Para ello se centraron, sobre todo, en los Manuscritos Económico-Filosóficos. Allí encontraron redactado el núcleo filosófico-antropológico de la obra de Marx articulado en torno al "ser genérico" históricamente producido.



Una categoría que no sólo les proporcionaba, en su interpretación, la objetividad de la producción histórica de la esencia humana por el hombre sino que, en cuanto no realizada en los hombres individuales, en cuanto a su abstracción, constituía un valor. Encontraron, por tanto, el fundamento normativo del marxismo que andaban buscando formulado como un programa en el que el valor rector de la libertad y su despliegue en la historia de la autoproducción del hombre servía para analizar todas las formas concretas de alienación presentes en la sociedad. Se trataba, por tanto, de una filosofía comprometida en su propia realización a través del análisis de la realidad social que quería transformar. En definitiva, de una filosofía práctica.

La Escuela de Budapest hizo suya esta filosofía de Marx comprometida con los valores de la libertad y la humanidad pero que hace de su realizabilidad su problema central. De ahí la centralidad en sus reflexiones de la categoría de alienación. El problema de la alienación retoma en los de Budapest la centralidad que tenía en la obra de Marx desplazando al problema de la ideología. La teoría social crítica que desarrolló la Escuela se centró, por lo tanto, en el programa de la disminución de la alienación.

Marx definía su utopía antropológica en los Manuscritos Económico-Filosóficos de la siguiente manera: "El comunismo es la abolición positiva de la propiedad privada, de la autoenajenación humana y, por tanto, la apropiación real de la naturaleza humana a través del hombre y para el hombre."<sup>153</sup> Agnes

---

<sup>153</sup> Marx, K., Manuscritos económico-filosóficos, recogidos en Fromm, E., Marx y su concepto del hombre, FCE, México, 1962, trad. de Julieta Campos, p. 135.

Heller y la Escuela de Budapest lo que harán es contrastar este programa de la eliminación de la alienación con su posibilidad actual y su deseabilidad. Es decir, los valores rectores de Marx, la libertad y la humanidad, son mantenidos como valores que orienten la acción pero al contrastarlos con la realidad contemporánea con vistas a su realización, al articularlos en una teoría social, se distancian de Marx. Así, el comunismo como modelo social es rechazado aunque conserva su valor como idea regulativa que anima la acción social emancipatoria. El rechazo del comunismo como modelo social posible se basa básicamente en que está sustentado materialmente en el crecimiento infinito de la riqueza y socialmente en el crecimiento del individuo al nivel de la especie. Ambas cosas son tan imposibles como indeseables en opinión de Agnes Heller. Así el crecimiento ilimitado de la riqueza amenazaría las bases mismas de la existencia del planeta, es decir la crisis ecológica sería un freno irrebasable que Marx no había considerado. Por su parte, la identificación del individuo con la especie no aumentaría la riqueza social sino que la disminuiría de forma inaceptable para el común de los humanos que perderían la valiosa riqueza cultural que les diferencia. Sin embargo, el programa de eliminación de la alienación sí puede servir para alumbrar formas de organización social que tiendan a disminuirla y hagan aumentar en lo posible la libertad. La abolición positiva de la propiedad privada se articuló en los de Budapest como un proceso de autogestión como forma de limitación de la explotación económica. La autoemancipación humana se articula en un programa democrático que haga a todo hombre responsable y participante a la hora de organizar el modelo

social. "La apropiación real de la naturaleza humana a través del hombre y para el hombre" no significará la identificación del individuo con la especie sino la posibilidad de que los individuos expresen su humanidad a través de su particularidad. Por tanto y ahora pasamos al segundo punto que quería discutir, la necesidad de la filosofía, la existencia de la alienación, de la coacción, del poder es algo que podemos disminuir pero no eliminar una vez desvanecida la utopía de Marx. Esto significa con referencia a la filosofía que esa necesidad que aparecía en los partidos obreros de evaluar, de orientar la acción individual etc. estará siempre presente. Que la discusión, la evaluación, el diálogo en suma, formarán parte fundamental del modelo de democracia radicalizada que Agnes Heller denomina socialismo. En definitiva, la búsqueda de la discípula de Lukács de fundamentos normativos en el marxismo la condujo a una lectura filosófica de la obra de Marx. Fueron los límites de la ortodoxia ilustrada de éste los que llevaron su pensamiento más allá del marxismo. Sin embargo, no por ello puede decirse que Agnes Heller sea una filósofa antimarxista. Aún hoy considera que el programa marxiano estará tan presente como en el pasado mientras exista la opresión y la explotación. El socialismo, la idea de la sociedad justa sigue vigente, sin embargo, Agnes Heller se pregunta cómo podrá el socialismo, después de la experiencia del Este, recuperar su reputación como utopía radical. Ella se responde con la siguiente historia:

En los primeros meses de 1919 Max Weber escribió una carta de condena a su joven colega y amigo Georg Lukács, que por aquel entonces se había hecho comunista y al que consideraba como la gran promesa de

la cultura teórica alemana. En esta carta Weber advertía a Lukács de que el audaz experimento soviético podía privar al socialismo de su reputación y autoridad durante cien años<sup>154</sup>.

De esos cien años, concluye optimista Heller, ya han pasado setenta. En el próximo capítulo, dedicado al intento helleriano de construcción de una antropología social marxista, se mostrará la forma en la que Agnes Heller intentó articular filosóficamente la obra de Marx en su búsqueda de fundamentos normativos y los límites que halló para este proyecto dentro del marxismo.

---

<sup>154</sup> Heller, A., Márkus, G. y Fehér, F., Dictadura y cuestiones sociales, FCE, México, 1986, trad. de Agustín Bárcena, p. 324.

## 6. EL PROYECTO DE UNA ANTROPOLOGIA SOCIAL MARXISTA.

### a. La antropología de Agnes Heller.

El proyecto de realizar una antropología social marxista fue el primer intento de Agnes Heller de construir una filosofía sistemática. Aunque comienza programáticamente con la publicación en 1977 de la edición alemana de su libro sobre los instintos<sup>155</sup> su propósito consistía en desarrollar de forma coherente sus ideas anteriores sobre los valores, la vida cotidiana y las necesidades en una obra articulada sistemáticamente. Este propósito de dar un cuadro completo de la totalidad de lo humano estaba directamente vinculado a los desarrollos filosóficos de la Escuela de Budapest. De hecho, podría decirse que consistía básicamente en un ejercicio escolástico dentro de la escuela formada por los discípulos de Lukács puesto que no intentaba dar un enfoque nuevo a la cuestión de la antropología en Marx sino hacer un desarrollo más amplio de la lectura del viejo Lukács de los Manuscritos. La obra tomaba explícitamente como presupuestos explicativos y normativos la constitución del hombre en la historia y el sentido de la historia humana acuñados por Marx y Lukács, que en la visión de Heller fundamentaban las bases normativas del marxismo. Que este era también era el propósito del viejo Lukács queda claramente expresado en el prólogo de la

---

<sup>155</sup> Instinkt, Agression, Charakter. Einleitung zu einer marxistischen Sozialanthropologie, VSA, Hamburgo, Berlín Occ., 1977.

## Estética:

La doctrina hegeliano-marxista de la autoproducción del hombre por su propio trabajo -doctrina felizmente formulada por Gordon Childe con la expresión «man makes himself»- consume finalmente la inmanencia de la imagen del mundo, da la base teórica de una ética inmanentista, cuyo espíritu alentaba ya desde antiguo en las geniales concepciones de Aristóteles y Epicuro, Spinoza y Goethe.<sup>156</sup>

Pero si he dicho que el proyecto tenían un carácter escolástico no sólo es porque buscaba sistematizar las concepciones de Marx-Lukács sino porque las desarrollada en el sentido preciso en que lo había hecho uno de los miembros de la Escuela de Budapest. György Márkus fue el primero de los miembros de la Escuela en interpretar el llamado de Lukács a una vuelta a Marx en el sentido de una interpretación de la obra del filósofo alemán en términos antropológicos<sup>157</sup>. La inspiración de esta lectura que pretendía dar una visión coherente de todo el pensamiento de Marx era, como cabía suponer, los Manuscritos económico-filosóficos de 1844, aunque extendía su trabajo al resto de la obra del filósofo alemán, incluido El Capital. El concepto básico de esta antropología será la interpretación marxiana de la menschliches Wesen, del ser humano o esencia humana como resultado del desarrollo histórico del hombre en tanto autoconstitución humana. Por tanto, el propósito del propio Márkus no puede ser desligado de las posiciones filosóficas del

---

<sup>156</sup> Lukács, G., La peculiaridad de lo estético, vol.1, Grijalbo, Barcelona, 1982, trad. de Manuel Sacristán, p. 27.

<sup>157</sup> Márkus, G., Marxismo y "antropología", Grijalbo, Barcelona, 1974, trad. de Manuel Sacristán.

último Lukács que la Escuela de Budapest intentó desarrollar. Cuando Márkus intenta explicar la importancia central para la comprensión de la obra de Marx de su concepción filosófico-antropológica señala que esta última queda mejor denominada como "ontología marxiana del ser social" enlazando su trabajo al de su maestro. Fue el propio Lukács el que interpretó el concepto de "esencia genérica" de Marx en el sentido en que lo utilizará la Escuela de Budapest:

Lo que, (...), Marx llama especie (o género, según el contexto) es sobre todo algo en constante cambio histórico-social, algo que ni está aislado, en mortal generalidad, del proceso evolutivo, ni es una abstracción que se contraponga excluyentemente a la singularidad y la particularidad; el género-especie se encuentra subjetiva y objetivamente, y siempre, en pleno proceso, no es nunca resultado autoidéntico de las interacciones entre comunidades humanas mayores y menores, más o menos naturales o altamente organizadas, sino siempre resultado cambiante de las mismas interacciones, hasta llegar a lo hechos, los pensamientos y los sentimientos de cada individuo, contenidos mentales que desembocan todos en aquel resultado final modificándolo, construyéndolo.<sup>158</sup>

El propósito del libro de Márkus es mostrar que a la concepción filosófica, social y económica de Marx subyace una antropología centrada en el concepto de esencia humana. Pero la peculiaridad antropológica de Marx radica en que este ni naturaliza la esencia humana ni disuelve al hombre en la historia. Más bien habría, en esta interpretación, una dialéctica entre estos dos extremos que expresaría la clave, en términos de totalidad, del desarrollo del hombre. Por una parte, "en la obra

---

<sup>158</sup> Lukács, G., La peculiaridad de los estético, op. cit. vol. II. pp. 248-249.

de Marx, la sociedad comunista aparece (...) como un estadio de la historia humana que resuelve las contradicciones objetivas y subjetivas de las condiciones sociales producidas por el capitalismo -estadio que en este sentido es necesario"<sup>159</sup> pero, recuerda Márkus, el comunismo para Marx también es "una época de la evolución humana contrapuesta al capitalismo y, en general, a todas las formas de sociedad antagónica que constituyen la «prehistoria» y esa contraposición es también histórico-filosófica y moral; el comunismo de Marx es también una época moralmente afirmada, entre otras cosas porque esa época se presenta como aquella en la cual los hombres realizan su metabolismo con la naturaleza «en las condiciones más dignas de su naturaleza humana y más adecuadas a ella»"<sup>160</sup> Para Marx, en la interpretación de Márkus, habría un continuo entre la antropología, la historia y la sociología desde la perspectiva del marxismo así interpretado:

La historia es el proceso de creación y continuada formación del hombre por su propia actividad, por su propio trabajo, en el sentido de una universalidad y una libertad crecientes, y la característica primordial del hombre es precisamente esa autocreación que forma su propio sujeto. El individuo llega a ser individuo humano al insertarse activamente en ese proceso apropiándose de ciertos logros objetivados de la previa evolución de la humanidad de acuerdo con la altura de sus tiempos y de sus concretas posibilidades sociales. Por eso no es posible comprender efectivamente la unidad del género humano aparte de ese proceso histórico, sino sólo en él y a través de él. Esta unidad radica única y exclusivamente en la unidad interna del proceso histórico humano.<sup>161</sup>

---

<sup>159</sup> Márkus, G., Marxismo y "antropología", op. cit. p. 6.

<sup>160</sup> Márkus, G., Marxismo y "antropología", op. cit. pp. 6-7.

<sup>161</sup> Márkus, G., Marxismo y "antropología", op. cit. p. 54.



La caracterización de una antropología marxista tendría, así, un aspecto peculiar que la convertiría en una especie de reina de las ciencias dentro del pensamiento de Marx, y que no ha de ser confundida con las aproximaciones parciales de las ciencias sociales "burguesas" que no toman en cuenta el punto de vista de la totalidad:

Si se entiende por «antropología filosófica» la descripción de rasgos humanos extrahistóricos, suprahistóricos o simplemente independientes de la historia, entonces hay que decir que Marx no dispone de "antropología" alguna, y que niega incluso que semejante antropología sea de alguna utilidad para conocer el ser del hombre. Pero si se entiende por "antropología" la respuesta a la pregunta por el «ser humano», entonces hay que decir que Marx tiene una antropología, la cual no es una abstracción de la historia, sino el abstracto de la historia. Dicho de otro modo: la concepción de Marx se contrapone diametralmente a todas las tendencias a separar insalvablemente y contraponer una a otra la antropología y la sociología, el estudio de la esencialidad y la investigación de la estructura socio-histórica del hombre. Para Marx el «ser humano» del hombre se encuentra precisamente en el «ser» del proceso social global y evolutivo de la humanidad, en la unidad interna de ese proceso.<sup>162</sup>

Agnes Heller, sobre la base de de las interpretaciones de Lukács y de Márkus de los Manuscritos de Marx intentó desarrollar de forma sistemática una antropología social que contemplara todos los aspectos de la humanización del hombre y de su autoproducción en forma de proceso irreversible y progresivo, y que además proporcionaba al marxismo una teoría normativa y una teoría de los valores. Heller, utilizando el concepto de hombre descrito por Marx en los Manuscritos encontraba una clave de

---

<sup>162</sup> Márkus, G., Marxismo y "antropología", op. cit. pp. 54-55.

explicación de la continuidad y el sentido de la historia y un concepto de hombre que fundamentaba los valores y la crítica normativa marxista. El proyecto lo articuló en una serie de teorías sobre los diversos aspectos de la naturaleza humana con vistas a mostrar la profunda transformación social de las bases biológicas del hombre, desde sus características más inmediatamente instintivas a las formas más complejas de su actividad, lo que Marx había denominado el "retroceso de las barreras naturales" que abarca desde el abandono de la necesidad natural al desarrollo consciente de la humanidad, esto es, a la libertad. Un proceso en el que la actividad transformadora del hombre sobre la naturaleza a través del trabajo constituía la categoría esencial. La primera pieza de esta antropología la constituye el libro Instinto, agresividad y carácter<sup>163</sup> y está dedicado al análisis de los instintos desde una perspectiva polémica con el freudomarxismo y la psicología. Lo que intentará mostrar Agnes Heller en esta obra es que aun admitiendo la base pulsional de determinadas conductas humanas, la socialización permite un amplio margen de constitución subjetiva debido a la "segunda naturaleza" social. Esto es, que aunque el hombre posee una base biológica esta ha sido profundamente alterada en el proceso de socialización. La segunda parte de su antropología

---

<sup>163</sup> Heller, A., Instinto, agresividad y carácter, Península, Barcelona, 1980, trad. de J.F. Yvars y C. Moya. En realidad este libro está compuesto por el artículo "Ilustración y radicalismo", que constituye una crítica de la antropología psicológica de Fromm, una tarea, por cierto, ya realizada por Márkus en su obra Marxismo y "antropología", y por el texto "Sobre los instintos". Es esta segunda pieza la que constituye propiamente el primer desarrollo de la antropología social de Heller y donde aparece formulado el proyecto que intentará llevar a cabo.

social la constituye su libro Teoría de los sentimientos<sup>164</sup> dedicado a un análisis fenomenológico de los sentimientos, realizado desde la misma perspectiva en que analizó los instintos, y a una sociología de la alienación de la personalidad en la modernidad. Alienación esta que se plasma en la separación de sentimientos y razón en la personalidad moderna. El mundo de los sentimientos, en la lectura de Heller, forma ya parte de la naturaleza social del hombre no de su naturaleza biológica, es decir, forma parte de la esencia genérica que de forma expresiva ha desarrollado el hombre y su contradicción, característica de la modernidad, con las acciones racionales del hombre muestra la alienación de los individuos modernos respecto a su propia esencia humana. La tercera parte, que debía ser la más propiamente marxista, estaba proyectada como una reflexión sobre la "segunda naturaleza", esto es, la historia. Sin embargo aquí se produjo un cambio de paradigma que alteró por completo el proyecto de la antropología social. La filosofía de la historia de Marx, el paradigma de la producción, que convivía con el modelo expresivo desarrollado sobre la categoría de trabajo es abandonada y criticada. La tercera parte de la antropología es formulada como una Teoría de la historia<sup>165</sup>, ya no se habla de "esencia humana" ni de "esencia genérica" como resultado histórico que nos permite fundamentar nuestros juicios normativos y nuestros valores sino de aprender de la historia para dar sentido a nuestra existencia histórica. El análisis de la

---

<sup>164</sup> Heller, A., Teoría de los sentimientos, Fontamara, Barcelona, tercera ed. 1985, trad. de Francisco Cusó.

<sup>165</sup> Teoría de la historia, Fontamara, Barcelona, segunda ed. 1985, trad. Javier Honorato.

historia ya no muestra el progreso hacia una riqueza creciente de la esencia humana, la fuente de inspiración de Heller ya no es Marx sino Collingwood. De este toma la idea de que la reflexión sobre la historia no tiene por objeto descubrir la clave del progreso histórico sino producirlo. De este modo, aunque Heller considera que su abandono de la gran filosofía, de la filosofía de la historia, significa en último término el abandono del marxismo, el modelo expresivista hegeliano, aunque atemperado, se mantiene. En esta obra, el espacio hacia la orientación consciente de las actividades individuales, algo que había perseguido en toda su obra anterior, marxista, pasa a primer plano. El paso hacia la ética está definitivamente dado, la teoría de la historia implica dar sentido a nuestra existencia histórica compartiendo la responsabilidad de nuestra contemporaneidad. Debido a esta ruptura, la cuarta parte del proyecto, la elaboración de una teoría de las necesidades inspirada en el progreso de la esencia humana a través del crecimiento de las necesidades radicales en dirección a la utopía marxiana de la satisfacción completa de las necesidades, es abandonada. La teoría de las necesidades radicales, que Agnes Heller derivaba de Marx, reconciliaba la necesidad histórica del surgimiento del comunismo como reino de la libertad a partir del capitalismo con un momento de elección libre en el que los sujetos realizaban conscientemente su necesidad de trascender el capitalismo. Es decir, el capitalismo producía necesariamente su superación y la conciencia de la necesidad de su superación a través de las necesidades radicales. Había pues en Marx una filosofía de la historia y una teoría de la historia apoyada en

la primera. Las necesidades radicales enlazaban el paradigma de la producción con el paradigma del trabajo explicando tanto el marxiano "no lo saben pero lo hacen" con la consciencia de la alienación. Con la quiebra de la gran narrativa marxista de la filosofía de la historia su teoría de la historia se hacía problemática puesto que ya no podían ser identificadas las necesidades radicales que hacían posible esa consciencia. Por eso Agnes Heller abandonó el proyecto de una teoría de las necesidades en incluso admitió que la utopía marxiana del crecimiento indefinido de las necesidades y su completa satisfacción ya no constituyen una utopía para el presente.

Agnes Heller ha rechazado recientemente la categoría de necesidades radicales por antipolítica, porque unía el optimismo antropológico a la utopía eludiendo el ámbito de la política. Este ámbito ahora es recuperado como ámbito de discusión intersubjetiva de la estructura de la vida colectiva. Sin embargo, el valor de las necesidades se mantiene, aunque ahora reformuladas como expresión de la insatisfacción de los individuos y por tanto como pieza fundamental a la hora de articular políticamente una satisfacción dialogada de las necesidades. Esto es, las necesidades de los individuos son datos ineludibles en la discusión política sobre qué necesidades deben ser satisfechas y cuales no pueden serlo en un mundo limitado, en un mundo en el que la completa satisfacción de las mismas es disutópica. Además, encuentra ventajas en este concepto frente a la carga demasiado instrumental de los intereses habermasianos. Por tanto, las necesidades no son teorizables pero han de ser contempladas por la teoría.

Por último, la teoría de la personalidad, inspirada también por el proyecto del último Lukács de escribir una ética, y que constituía el colofón del proyecto de una antropología social marxista fue resituada en el marco de reflexión de una Theory of Morals actualmente en curso.

Sin embargo, mucho antes de que Agnes Heller abandonara su proyecto de una antropología social, este ya había sido seriamente cuestionado. Seyla Benhabib<sup>166</sup>, en una recensión que dedicó a las dos primeras obras del proyecto, consideraba que la viabilidad de una antropología filosófica marxista ha de ser radicalmente cuestionada puesto que esta antropología marxista "es el ejemplo más articulado de determinados trascendentales del siglo XIX que se han hecho inaceptables. Estos trascendentales son el hombre, la historia y el trabajo. Puesto que no sólo Heller sino el marxismo crítico en general ha aceptado su validez, la cuestión merece ser discutida"<sup>167</sup>. Para Benhabib estos trascendentales tienen su origen en el intento de Marx de superar a Hegel utilizando sus mismas armas. En el tercer y último capítulo de los Manuscritos de 1844 Marx reemplaza la fórmula hegeliana de que "el espíritu llega a conocerse a sí mismo al reflexionar sobre sus externalizaciones en la Historia" por otro hegelianismo: "la especie humana llega a conocerse a sí misma en el proceso de autoproducción (Selbsterzeugung) a través de la actividad del trabajo en la historia". Pero como señala Benhabib el sujeto hombre no es menos abstracto que el sujeto

---

<sup>166</sup> Benhabib, S., "A. Heller, On Instincts, A Theory of Feelings", Telos, núm. 44, Summer 1980, pp. 211-221.

<sup>167</sup> Benhabib, S., "A. Heller, On Instincts, A Theory of Feelings", Telos, op. cit. p. 218.

espíritu y por lo tanto la tesis de que la historia es la autocreación del hombre no es menos problemática que la afirmación de que la historia es el despliegue de la libertad del espíritu:

La categoría hegeliana de Entäusserung no es menos inadecuada, e incluso puede ser más sutil, que la marxiana de Vergenständlichung. Estas categorías - Espíritu, Hombre, Historia, Trabajo- son trascendentales en el siguiente sentido. Permiten a Hegel y a Marx articular las condiciones de posibilidad de un proceso de universalización en occidente. Este se inició con el surgimiento de la sociedad civil y con la Revolución Francesa y se convirtió en la historia del mundo con la extensión del capitalismo a un mercado mundial. Hegel sabía mejor que nadie que sólo era adecuado hablar del hombre, de ese sujeto abstraído de la identidad lingüística, social, política y cultural, dentro del "sistema de necesidades" del intercambio de mercancías entre individuos privados. Marx afirma inequívocamente que fue en la sociedad burguesa en la que la actividad de objetivación qua trabajo fue universalizada como condición humana. Mientras que Kant argumentó que el concepto de una historia unificada era una idea regulativa para aquellos que mantenían su confianza en los ideales de la Revolución Francesa, Hegel vio la sociedad civil como una fuerza material universalizadora que, en busca de mercados, destruía los límites nacionales y políticos existentes. Estos universales eran necesarios para aprehender el significado de ese proceso empírico y normativo iniciado por la universalización de la cultura burguesa.<sup>168</sup>

Pero como señala Benhabib, la validez cognitiva de esos trascendentales ha sido rechazada y su validez normativa es cada vez más precaria. La lingüística y la antropología han sustituido la categoría transubjetiva de identidad por el modelo de "la pluralidad de individuos que constituyen su identidad mutua a

---

<sup>168</sup> Benhabib, S., "A. Heller, On Instincts, A Theory of Feelings", Telos, op. cit. p. 219.

través del lenguaje y de la apropiación de las normas sociales y culturales"<sup>169</sup>. Precisamente a esta misma concepción llegará Agnes Heller en lo que denominaré su segunda concepción de la vida cotidiana, una vez producido su abandono del macrodiscurso marxiano. Pero esto tardará aún en producirse. La crítica de Benhabib a Instinto, agresividad y carácter y a la Teoría de los sentimientos se torna demoledora. El propósito mismo del desarrollo de una antropología social por Agnes Heller, fundado en la vieja intención de la autora húngara de proporcionar al marxismo una teoría normativa y una teoría de los valores, no sólo es cuestionado en su validez cognitiva sino en la validez de su modelo normativo. Para Benhabib los universales presupuestos en su antropología son reducciones ideológicas en el peor sentido de la palabra: eliminan la alteridad, la otredad y la diferencia subsumiéndolos en un mismo conjunto de significados. De este modo la ideología impide al Otro articular su otredad. A través de las categorías de "hombre" o "espíritu" la intersubjetividad colectiva es reducida a la identidad transubjetiva, desvalorizando los logros y la memoria colectiva de los distintos grupos humanos. Las diferencias de estos grupos, sus historias, son destruidas en una única historia singular denominada Historia. Lo que se impone es un modelo unidimensional que unifica todas las actividades humanas intersubjetivamente construidas bajo las categorías de trabajo, producción y objetivación. Pero Benhabib no cree que la desaparición de estos ideales normativos del siglo XIX haya de conducir inevitablemente al irracionalismo, al relativismo o al historicismo. Frente al

---

<sup>169</sup> Ibíd.



modelo de Heller de una antropología sustantiva que afirme la validez de los ideales universalistas en el marxismo, y frente a Habermas que encuentra refugio en los ideales trascendentales de una pragmática universal para garantizar los fundamentos normativos del marxismo, Benhabib cree que hay respuestas posibles. No es necesario optar entre las ilusiones fundamentalistas de la antropología filosófica y las ilusiones formales trascendentales de una pragmática trascendental, se pueden construir los fundamentos normativos del marxismo como crítica de otra manera: "oponiendo la experiencia de la pluralidad humana a la identidad transubjetiva; reconociendo la historia como un entramado de demandas contradictorias y ambiguas frente a la reducción unívoca del significado de la historia a una historia singular; aceptando la lógica multilateral de las formas simbólicas y culturales humanas frente a la lógica unidimensional de las relaciones sujeto-objeto"<sup>170</sup>. Benhabib

---

<sup>170</sup> Benhabib, S., "A. Heller, On Instincts, A Theory of Feelings", Telos, op. cit. p. 220. Esta tarea, manteniendo la perspectiva de la teoría crítica, ha sido emprendida por R. Bernstein. Véase, por ejemplo, su artículo "Una revisión de las conexiones entre inconmensurabilidad y otredad", Isegoría, núm. 3, abril 1991, trad. Angel Rivero. Bernstein sintetiza su perspectiva en el punto 9 de la página 22:

Aprender a vivir con la inestabilidad de la alteridad; aprender a aceptar y a encontrar la pluralidad radical que reconoce completamente la singularidad -es siempre fragil y precario. Carece de sentido hablar de una «solución final» para este problema -el problema de la vida humana. Nadie podrá nunca anticipar por completo las rupturas y nuevos lugares de crecimiento de la alteridad. Ésta es una lección que debemos aprender una y otra vez. Y ha sido dolorosamente experimentada en nuestra época siempre que aquellos individuos o grupos que han sido colonizados, reprimidos o silenciados se alzan y afirman su legitimidad y exigen el reconocimiento completo de su propia alteridad no reducible. La búsqueda de cosas comunes y puntos concretos de diferencia siempre es una tarea y una

termina su texto admitiendo la necesidad de desarrollar los fundamentos normativos del marxismo, el núcleo del proyecto de Agnes Heller, a través de una teoría de los valores, una ética y una filosofía política, pero reafirmando que esta tarea de preservar el contenido utópico y crítico del marxismo se realiza mejor desechando esos trascendentales del pasado y situando nuestra visión del hombre sobre la realidad concreta del presente. El proyecto de Agnes Heller de elaborar una antropología social marxista acabó, a mitad de su desarrollo, aceptando estas objeciones y resituando la tarea de construir una ética de la personalidad sobre las bases de la interacción social en la vida cotidiana.

No obstante, aunque los trascendentales de Marx, el hombre, el trabajo y la historia, conformaban el fondo normativo desde el que se abordaba el proyecto de una antropología social, su desarrollo se articuló en la forma de una crítica de las antropologías naturalistas e historicista dando paso a una suerte de antropología mínima, una antropología negativa que dejaba un amplio espacio para la actuación de la subjetividad en el contexto de la vida social del hombre. De esta forma, el abandono de la filosofía de la historia de Marx en Teoría de historia permitió reestructurar el proyecto sin que perdiera por completo

---

obligación -una Aufgabe. Sin el reconocimiento mutuo de esta Aufgabe, sin una sensibilidad auto-consciente de hacer siempre justicia a la singularidad del Otro, sin una conciencia atenta de los riesgos ineludibles que nunca podrán ser completamente dominados, corremos el peligro de eliminar la radical pluralidad de la condición humana.

su validez o su actualidad<sup>171</sup>.

b. Instintos y sentimientos.

La primera pieza de la antropología social de Heller es el libro Sobre los instintos. Allí, en el prólogo de la segunda parte, se esboza el proyecto que se propone realizar. Su antropología social, expresión que considera redundante, constaría de cinco partes: 1) sobre los instintos, 2) una teoría de los sentimientos, 3) sobre la «segunda naturaleza», 4) la teoría de las necesidades y 5) la teoría de la personalidad. Como vemos la Teoría de los sentimientos es, por tanto, la segunda parte de esta antropología. La Teoría de la historia será la tercera parte<sup>172</sup>. La famosa Teoría de las necesidades en Marx<sup>173</sup> constituye una primera aproximación de Agnes Heller en la dirección de una teoría de las necesidades que no llegó a realizarse debido al abandono del propio proyecto de una antropología marxista. Por último la quinta parte, la teoría de la personalidad, sigue pendiente de realización dentro de su trilogía dedicada a la ética, A Theory of Morals, de la que han aparecido los dos primeros volúmenes: General Ethics y A Philosophy of Morals. El dedicado propiamente a su teoría de la

---

<sup>171</sup> Una caracterización positiva de proyecto antropológico de Agnes Heller puede verse en Boella, L., "Teoria del soggetto e prospettiva socialista nell'antropologia di Agnes Heller", Aut aut, 1977, núm. 157-158, pp. 101-112.

<sup>172</sup> Heller, A., Teoría de la historia, Fontamara, Barcelona, 1985, trad. de Javier Honorato. En la página 72 se explicita que esta obra constituye el tercer volumen de su antropología.

<sup>173</sup> Heller, A., Teoría de las necesidades en Marx, Península, Barcelona, 1978, trad. de J.F. Yvars.

personalidad A Theory of Conduct está demorando su aparición.

En este primer epígrafe me ocupare de las dos primeras partes de su proyecto antropológico: Instinto, agresividad y carácter y Teoría de los sentimientos.

En primer lugar, el carácter atípico de la antropología de Agnes Heller se manifiesta en la perspectiva filosófico-normativa con la que aborda esta primeras partes de carácter netamente antropológico. Contra lo que cabría esperar por sus títulos el desarrollo de estos libros constituye un diálogo entre los resultados de la antropología y la concepción filosófica del hombre de Marx. La profunda relación entre su proyecto de antropología y la filosofía, tal como la entiende Heller, está claramente expresada en la segunda de estas obras:

En sí mismo, el enfoque antropológico puede constituir la base de diversas tipologías, incluso muy distintas. La clase de tipología que derivemos del punto de vista antropológico viene determinada por una preconcepción filosófica: cuál consideramos que es la esencia del hombre. En lo que respecta a las partes constitutivas de la esencia del hombre he aceptado la posición de Marx, según la cual el carácter social, el trabajo (objetivación), la libertad, la conciencia, la universalidad, constituyen la esencia del hombre. Siguiendo a Marx, considero esas partes constitutivas no sólo como hechos empíricos, sino también como valores.<sup>174</sup>

Por tanto la antropología social que defiende la autora húngara no busca fundamentar una filosofía natural del hombre sino, por el contrario, mostrar que no hay límites antropológicos para la realización de la filosofía de Marx, en palabras suyas

---

<sup>174</sup> Heller, A., Teoría de los sentimientos, Fontamara, Barcelona, tercera ed. 1985, trad. de Francisco Cusó, p. 86.

pretende mostrar que el "sistema de necesidades tiene precondiciones y límites biológicos, pero no viene contenido en ningún código genético ni se hereda con él. Tenemos, pues, completa libertad para, partiendo de las precondiciones biológicas elaborar un sistema de necesidades completamente nuevo"<sup>175</sup>. Así, el libro sobre los instintos se articula en una serie de críticas a las posturas que rebaten esta posibilidad o a los que merman el carácter esencialmente social del hombre: a Freud, a Lorentz, a la teoría conductista, a la teoría de grupos y a los neofreudianos, a Marcuse y a Fromm. La interpelación que Heller plantea a la antropología es extra-antropológica, su pregunta se refiere a la posibilidad de que los hombres individuales realicen completamente la esencia générica antes definida por Marx, de que puedan constituirse en personalidades:

«Realízate a ti mismo», «llega a ser individuo», «forma en ti la confianza inquebrantable en ti mismo» - sí, pero ¿cómo? Hemos intentado mostrar brevemente que la antropología no puede dar en general ninguna respuesta a la pregunta por el cómo. Puede solamente esbozar, dar la prueba, declarar que hay una posibilidad antropológica de solución, de una perspectiva; dicho más exactamente: puede excluir su imposibilidad. Puede declarar: el hombre no tiene impulsos innatos, específicos del género, y tampoco por consiguiente un instinto agresivo; por ello, desde una perspectiva puramente antropológica no está excluida -es decir, es posible- una humanidad no caracterizada por la agresividad. Puede argüir: el hombre reacciona siempre con su personalidad toda a los «estímulos» del «mundo externo»: por ello no está excluida -esto es, es posible una humanidad cuyos individuos puedan distinguir racionalmente entre las exigencias o normas dirigidas a ellos según su valor y su función, con lo cual no reaccionarán ante ellas ni agresiva ni apáticamente. La antropología puede

---

<sup>175</sup> La revolución de la vida cotidiana, Península, Barcelona, 1982, trad. de Gustau Muñoz, Enric Pérez Nadal e Iván Tapia, pp. 144-145.

demostrar que en principio es posible una humanidad en la que el individuo posea suficiente amor propio como para no necesitar restituirlo mediante la «agresividad». Y finalmente -por rebasar el problema de la agresividad- puede también manifestar que desde el punto de vista antropológico es pensable una humanidad en la que los valores genéricos puedan incorporarse y sean incorporados a la conducta de los individuos."<sup>176</sup>

El problema central al que dedicará la Teoría de los sentimientos es el de la relación entre sentimiento y razón como partes esenciales de la personalidad rica que toma como valor. Puesto que su relación se ha vuelto problemática en la modernidad realizará un análisis de los sentimientos en abstracto y un análisis sociológico de los sentimientos y la personalidad en la modernidad. Para encuadrar este problema realiza, como introducción al libro, una breve reconstrucción de la historia de esta relación problemática tal como se ha reflejado en la historia del pensamiento. En primer lugar, señala una diferenciación entre el pensamiento antiguo y el moderno. En la Antigüedad clásica y en la Edad Media los sentimientos son asociados a la moral sin que exista una oposición absoluta a la razón. Para Heller la crisis en la relación sentimientos-razón se produce con Kant, cuando éste al tiempo que afirma la existencia de la moral se pregunta por su posibilidad. Es decir, cuando por primera vez la moralidad es puesta en cuestión. Una de las formas corrientes de contestar la pregunta fue precisamente recurriendo a los sentimientos. Heller sostiene que por encima de las particularidades de cada una de las respuestas

---

<sup>176</sup> Heller, A., Instinto, agresividad y carácter, op. cit. p. 196.

que utilizaban a los sentimientos como explicación había una característica común: el reduccionismo. En palabras de Agnes Heller:

El mundo de los sentimientos (y, en consecuencia, el mundo de la acción moral) son edificados sobre los sentimientos básicos o derivados de ellos. Y desde este punto de vista no importa que el punto de partida de tal reduccionismo sea el egoísmo (el deseo de ganancia) o el altruismo (el sentimiento de moralidad, la simpatía).<sup>177</sup>

El segundo paso histórico será ya la oposición teórica entre sentimiento y razón. De nuevo es en Kant donde se puede ver con la mayor claridad este desarrollo ya que acepta la teoría del reduccionismo egoístico de los sentimientos y "los confronta a la razón pura que, en su aplicación práctica, viene a ser también voluntad pura, fuente y depósito de moralidad"<sup>178</sup>. En Kant, por tanto, la trinidad volición, conocimiento, sentimiento se funda en la filosofía trascendental. De esta manera se mantiene la referencia de los sentimientos a la moralidad, aunque ahora de forma negativa.

Durante la segunda mitad del siglo XIX se reafirma este punto de vista al ser psicologizada la trinidad kantiana, surgiendo la psicología como disciplina separada:

La trinidad de conocimiento, volición y sentimiento, se plantea entonces como hecho empírico (un hecho de la psijé), y el sentimiento queda completamente abstraído de la moralidad. La ideología del racionalismo instrumental asume una forma científica

---

<sup>177</sup> Heller, A., Teoría de los sentimientos, op. cit. p.10.

<sup>178</sup> Ibíd, p.10.

Heller señala dos grandes observadores de este proceso: "Max Weber describió ese proceso y Freud lo expresó". Los dos se enfrentarán a la ideología positivista aunque asumiendo la dicotomía trazada por esta psicología entre conocimiento y emoción. Para Weber esta escisión es un hecho problemático producido históricamente, para Freud se trata de un hecho trágico, en ambos es reflejo de un pesimismo antropológico opuesto al sentir del positivismo psicológico.

La antropología freudiana expresa de la forma más clara las preguntas claves de la época. En ella el Ego sería el órgano del pensamiento y la acción en la línea del racionalismo instrumental. Sobre él se ciernen dos amenazas: la de los instintos o afectos (el Id) y la de la cultura de la racionalidad de los valores (la moralidad, el Super-Yo). "Así, el sentimiento degradado a instinto, la razón, la moralidad, constituyen tres mundos separados entre los que nunca se da una interacción orgánica"<sup>180</sup>. Heller reitera que Freud vivió esto como una tragedia:

No negó la importancia de la satisfacción de las necesidades, es decir, los sentimientos, en la autorrealización del hombre. Pero la «comunicación en el mundo», la apropiación real de ese mundo queda simplemente como tarea de ese Ego hostigado, y por tanto como actividad de la racionalidad instrumental aislada del sentimiento y del valor. El cumplimiento de la tarea no puede ser nunca una autorrealización

---

<sup>179</sup> Ibíd., p.10.

<sup>180</sup> Ibíd. p.11.



completa (ni siquiera relativamente completa).<sup>181</sup>

Heller identifica en el behaviorismo la forma típica de la psicología positivista en el siglo XX, una psicología que "pone entre paréntesis el problema de la autorrealización, o, mejor dicho, identifica la autorrealización con el éxito de la acción racional instrumental". Bajo este punto de vista, el sentimiento se convierte en un elemento nocivo para la actividad de la racionalidad instrumental, o, cuanto menos queda convertido en mero epifenómeno.

Peró también puede defenderse una postura completamente opuesta a la anterior manteniendo la "rígida dicotomía" entre sentimiento y acción racional. Aquí lo nocivo no es el sentimiento sino el pensamiento racional. El ejemplo que nos da Heller es la desviación de Jung respecto a Freud hacia el irracionalismo. Este afirmó que "nada estorba tanto al sentimiento como el pensamiento".

Por tanto, para Agnes Heller el tema central de la teoría de los sentimientos es el de la relación entre sentimientos y razón. En su opinión hay tres grandes filósofos de este siglo que partiendo de esta dicotomía, pero rechazando las respuestas de los psicólogos positivistas y los irracionalistas, han establecido la unidad final de sentimiento y pensamiento. Uno es Lukács, su maestro, de cuya respuesta nos ocuparemos más adelante en el apartado dedicado a la teoría de la personalidad, y los otros dos, Husserl y Wittgenstein.

El "anti-psicologismo" de estos filósofos ha alterado

---

<sup>181</sup> Ibíd. p.11.

profundamente las concepciones contemporáneas frente a las del pasado. Para Heller este es un mérito que corresponde como pioneras a la psicología neofreudiana y a la de la Gestalt, pero también a la filosofía, antropología, etnografía e historiografía marxistas. La característica sobresaliente de esta nueva psicología frente a la del pasado es la trascendencia de la separación teórica entre racionalidad instrumental y sentimiento. Sin embargo, esta respuesta es aún insuficiente para la discípula de Lukács. Por ello, Agnes Heller no regatea la crítica a esta psicología personificándola en Fromm y Marcuse<sup>182</sup>. La postura de estos autores la denomina "teoría del naturalismo de la personalidad" y les reprocha su utopismo ingenuo que "ve el futuro que trasciende el presente como encarnado en la personalidad auténtica cuyo sentimiento y pensamiento se interaccionan orgánicamente. Su optimismo antropológico coloca entre paréntesis los problemas realistas planteados por el pesimismo antropológico"<sup>183</sup>. Lo que critica Heller de estos autores es la naturaleza "biófila" que atribuyen al hombre, un concepto de naturaleza muy distinto del de Marx para el cual ésta era la historia del hombre.

Así pues, el proyecto helleriano de una teoría de los sentimientos describe un doble movimiento plasmado en la propia estructuración del libro. La primera parte, la fenomenología de los sentimientos, quiere romper con la división positivista entre

---

<sup>182</sup> Esta crítica es realizada detalladamente por Heller en el libro antes citado Instinto, agresividad y carácter, especialmente en el primer artículo que lleva por título: "Ilustración y radicalismo. Crítica de la antropología psicológica de Fromm".

<sup>183</sup> Heller, A., Teoría de los sentimientos, op. cit. p.12.

sentimiento y razón. La segunda parte, la sociología del sentimiento, introduce la categoría de alienación para explicar la relación moderna entre sentimientos y razón, algo que queda ilustrado por la propia evolución de la reflexión sobre los sentimientos. Al contrario que para los representantes del naturalismo de la personalidad el problema de la escisión de razón y sentimientos no radica en la contradicción entre la naturaleza bondadosa del hombre y la maldad de las formas sociales sino en la personalidad alienada, en la separación de la riqueza de la especie y la posibilidad de los individuos de apropiarse de esa riqueza. La fenomenología de los sentimientos de Heller intenta mostrar que hay una continuidad entre estos y la razón, en palabras de Laura Boella:

L'indagine degli affetti mira a ricostruire il processo di soggettivazione, simmetrico a quello di oggettivazione, attraverso il quale l'io, coinvolto in una molteplicità di esperienze, linguistiche, espressive, appropriative, di addattamento, di conoscenza, di valutazione, si crea un mondo che diventa condizione imprescindibile per la riproduzione della propria esistenza sociale.<sup>184</sup>

La fenomenología de los sentimientos desarrollada por Agnes Heller se encamina a mostrar, de forma empírica, la unidad del hombre, y aunque formulada como "hipótesis" muestra su compatibilidad con los datos de la ciencia. Para ello se ocupará en primer lugar de definir que quiere decir sentir, y a continuación realizará una clasificación de los sentimientos en orden a su creciente complejidad.

---

<sup>184</sup> Boella, L., "La teoria degli affetti", Aut-Aut, núm. 157-158, 1977, p.108.

Sentir para Heller quiere decir estar implicado en algo, pero además "tal implicación (...) es parte estructural de la acción y del pensamiento y no un mero «acompañamiento»"<sup>185</sup>. En esta definición de lo que es sentir resuena el concepto lukacsiano de totalidad aunque abierto a influencias filosóficas más amplias. Así la discípula de Lukács recoge el siguiente pensamiento de Dewey:

La distinción entre la fría intelectualidad y la cálida emotividad es simplemente una distinción funcional dentro de una acción total única.<sup>186</sup>

Los sentimientos forman, en la lectura de Heller, parte estructural de la acción y del pensamiento humanos, esto es, su disociación desde la perspectiva fenomenológica sólo puede tener un sentido analítico dentro del marco más amplio de la totalidad compleja de las acciones humanas. Una separación tajante entre sentimientos y acción racional sería, por tanto, una reducción injustificada o expresión de ideología. Pero además, los sentimientos son parte constitutiva de la personalidad humana:

Así, sentir significa estar implicado en algo. El sentimiento nos guía en la preservación y extensión de nuestro organismo social (nuestro Ego). Nuestros sentimientos se expresan: dan la información fundamental sobre los que realmente somos. Un hombre sin sentimiento es inimaginable.<sup>187</sup>

---

<sup>185</sup> Heller, A., Teoría de los sentimientos, op. cit. p.23.

<sup>186</sup> Ibíd. p.34. La cita la toma Heller del libro de Magda Arnold, Emotion and Personality, Nueva York, Columbia University Press, 1960, vol.I, p. 121.

<sup>187</sup> Heller, A., Teoría de los sentimientos op. cit. p.80.

La segunda parte de esta fenomenología de los sentimientos la dedica a la clasificación de los mismos. Ya se ha dicho antes que en opinión de Heller distintas preconcepciones filosóficas, explícitas o no, pueden dar lugar a tipologías antropológicas muy distintas. La filosofía elegida por Heller, tomada de Marx, considera que "el carácter social, el trabajo (objetivación), la libertad, la consciencia, la universalidad, constituyen la esencia del hombre". El carácter filosófico de este punto de vista radica en que esta no es meramente una apreciación empírica sino un valor:

Me guiaré en la clasificación este concepto de la esencia humana -elegida también como valor-. Por tanto, avanzaré en mi tipología desde los sentimientos que pertenecen a la reproducción bio-social hasta los sentimientos de reproducción puramente social, desde los sentimientos en que tengo poca libertad hasta los que me aseguran o presuponen una mayor libertad y un ámbito mayor de actividad, desde los sentimientos menos cognoscitivos hasta los cognoscitivos. Partiendo de los factores filogenéticos-ontogenéticos primarios, de los que pertenecen al carácter mudo de la especie, y pasando por los que pertenecen al carácter de la especie en-sí (ansichseiende Gattungsmässigkeit), hasta los que pertenecen al carácter de la especie para-sí (Fürsichseiende Gattungsmässigkeit). Partiendo de los que pertenecen a toda la raza humana llegaremos a los que son idiosincrásicos social e individualmente. De los sentimientos que por su esencia son indiferentes iremos a los sentimientos portadores de valor (...).<sup>188</sup>

Agnes Heller clasifica en cuatro grupos los sentimientos:

1) impulsos, 2) afectos, 3) sentimientos orientativos, 4) sentimientos cognoscitivos-situacionales o emociones propiamente

---

<sup>188</sup> Ibíd. p.87.

dichas. Los impulsos se refieren a la preservación estrictamente biológica del individuo, p. e. el hambre y la sed. Los afectos tienen residuos impulsivos pero ya socializados y tuvieron una función importante en el pasado en la regulación de la vida social. Los más importante son el afecto sexual, el miedo, la vergüenza, la alegría y la tristeza. "Los sentimientos orientativos son sentimientos afirmativos o negativos respecto a cualquier aspecto de la vida, incluyendo la acción, el pensamiento, el juicio etc."<sup>189</sup> Los sentimientos orientativos suponen la abolición completa de los instintos. Los sentimientos orientativos están guiados y moldeados por las objetivaciones sociales, por tanto no son innatos, sin su aprendizaje a través de la experiencia no seríamos capaces de orientarnos. Heller clasifica en cinco grupos los sentimientos orientativos:

- 1) "Sentimientos orientativos en la acción directa, el trabajo, y la actividad cotidiana en general".
- 2) "Sentimientos orientativos en el pensar".
- 3) "Sentimientos orientativos en los contactos interpersonales".
- 4) "Los sentimientos orientativos en relación con el sensus communis".
- 5) "Los sentimientos orientativos de contacto".

Tan sólo me detendré ligeramente en los sentimientos morales que Heller incluye dentro del grupo de los sentimientos orientativos en relación con el sensus communis.

Lo que normalmente denominamos «sentimiento moral» tiene una función similar a la del gusto estético, en relación a las objetivaciones de valores morales. La

---

<sup>189</sup> Ibíd. p. 110.

idea de que el sentimiento moral es innato, tan reiterada en el siglo XVIII, es absurda. Nadie puede tener sentimientos morales antes de adquirir objetivaciones de valor, y antes de adquirir ciertas experiencias. Si no sabemos qué se considera bueno o malo en una sociedad (o estrato) determinada, los sentimientos afirmativos y negativos que nos conducen al «buen sentido» (y a los que normalmente nos referimos como «sentimientos morales») no se desarrollan ni en relación a nuestras propias decisiones ni en relación a los actos de los demás. El carácter «instintivo» del sentido moral es exactamente tan secundario (es decir, aprendido) como el de los sentimientos orientativos en general.

El sentimiento moral, como el gusto estético, tienen una importante función social incluso donde existe una jerarquía fija de valores. Ya Aristóteles incluía este hecho en la categoría de frónesis. Su importancia aumenta en el período de la desintegración del sensus communis, y más tarde, igual que ocurre con el gusto estético, viene a ser problemático con la desintegración total del sensus comunis.<sup>190</sup>

Frente a los sentimientos orientativos los sentimientos cognoscitivos situacionales, las emociones propiamente dichas, tienen un carácter absolutamente idiosincrásico. Si con las anteriores comparten su carácter exclusivamente social, a diferencia de estas no juegan ningún papel en la reproducción individual ni social y varían según la cultura y la época. Sin embargo tienen un alto valor en la coexistencia social. De la clasificación de los sentimientos, Agnes Heller infiere las siguientes conclusiones referidas a la naturaleza social del hombre:

Por lo tanto podemos afirmar lo siguiente: los sentimientos impulsivos y los afectos existiran siempre y permanecieran esencialmente idénticos a lo largo de la existencia de la humanidad; y el papel de los sentimientos orientativos se incrementará con el

---

<sup>190</sup> Ibíd. p. 117.

enriquecimiento de las relaciones humanas. Sin embargo no podemos suponer que todas las emociones que existen actualmente existan necesariamente en el futuro, ni siquiera en lo que respecta a las emociones que en alguna forma han existido en todas las culturas, o en la mayor parte de ellas.

Las emociones son en parte acontecimientos sentimentales, en parte disposiciones sentimentales. Algunas emociones pueden ser consideradas acontecimientos sentimentales «puros» (por ejemplo, el conmoverse, la devoción), mientras que otras son siempre disposiciones sentimentales (en primer lugar los sentimientos orientativos de contacto, pero no sólo éstos, sino también la envidia, los celos, la filantropía, y, en general todas las emociones que usualmente llamamos «deseo» o «amor», como el deseo de venganza, el amor a la sabiduría, etc.). Con todo, hay un número considerable de emociones que no podemos encasillar como acontecimientos o como disposiciones, pues se dan en ambas formas. Así sucede con la compasión, el desprecio, la confianza.<sup>191</sup>

Los rasgos comunes a las emociones serían los siguientes:

- 1) No juegan ningún papel esencial en la preservación biológica ni de la especie ni del individuo sin embargo son esenciales para la coexistencia social.
- 2) Las emociones son siempre cognoscitivas y situacionales. Esto es, son idiosincrásicas.
- 3) No son por tanto clasificables.
- 4) La diferenciación de nuestras emociones es, al mismo tiempo, la acumulación de nuestra riqueza humana. Nuestra riqueza en sentimientos forma parte de nuestra universalidad. Potencialmente, en relación a nuestras emociones, somos sumamente libres, pues las emociones carecen de toda base biológica (como mucho ciertos afectos pueden predisponernos en dirección a ciertas emociones, pero incluso aquí el ámbito de nuestra potencialidad puede ser considerable con ayuda de los valores que hemos elegido). Sin embargo, en realidad (...) no ocurre necesariamente así. Es más: sólo nuestras emociones pueden ser cuantificadas y pueden venir a alienarse, cosa que no ocurre nunca con los sentimientos impulsivos o los afectos. En general, ni el mundo de nuestros sentimientos impulsivos, ni el de

---

<sup>191</sup> Ibíd. p. 122.



los afectos, ni el de los sentimientos orientativos puede empobrecerse; nuestro mundo emocional sí. Por esto considero que el análisis de las emociones es el más importante dentro de toda la teoría de los sentimientos. Si en lugar de las emociones tomásemos como foco el afecto de la rabia o del miedo, el sentimiento del hambre, o el análisis de qué estimulantes luminosos pueden ser considerados agradables o desagradables, eludiríamos el problema real y decisivo: el papel y función de los sentimientos desde el punto de vista del futuro potencial de la humanidad.<sup>192</sup>

La propia clasificación de los sentimientos ilustra el decurso del desarrollo humano. Así, Agnes Heller utiliza la clasificación de Darwin entre "culturas de la vergüenza", y "culturas de la conciencia" para mostrar los desarrollos distintos del mundo de los sentimientos. En las primeras es el sentimiento de vergüenza el que regula la moralidad. En las segundas, en las que ya se ha desarrollado la moralidad, esto es, la relación subjetiva con los valores éticos, esta es paulatinamente sustituida en su función reguladora por los remordimientos de conciencia. "La mala conciencia no es un afecto, sino una emoción (sentimiento cognoscitivo-situacional)"<sup>193</sup> Las emociones, la forma más alta de sentimientos, no tienen pues ninguna ligazón con la naturaleza biológica del hombre ni tienen ninguna función de reproducción biológica son, por tanto, expresión de la riqueza humana históricamente desarrollada y la imposibilidad de su desarrollo por los individuos es señal del empobrecimiento de la personalidad, de la alienación. La concepción marxiana de la

---

<sup>192</sup> Ibíd. p. 127.

<sup>193</sup> Ibíd. p. 108.

autoproducción del hombre hasta modificar su naturaleza biológica es aquí apurada al máximo. La autoproducción del hombre incluye la educación sentimental como parte del desarrollo de la personalidad<sup>194</sup>. Es decir no es que la naturaleza se torne historia en el hombre a través del trabajo sino que la historia, y los sentimientos creados por el hombre, se tornan naturaleza para el hombre. Es este un modelo de personalidad que Agnes Heller toma de su maestro Lukács:

La humanización de la naturaleza humana significaba para él (como para Marx) la racionalización de nuestro mundo emocional (Marx formuló esto diciendo de forma bastante exagerada que incluso los órganos de los sentidos humanos deberían ser teóricos) y al mismo tiempo la emocionalización de nuestro mundo racional. El ideal era el hombre que no subsume sus inclinaciones a un deber abstracto porque no le hace falta, porque le nace hacer el bien<sup>195</sup>.

La segunda parte de la Teoría de los sentimientos, la sociología de los sentimientos, o mejor, la "contribución a la sociología de los sentimientos", tiene como propósito mostrar, también en forma de hipótesis, las causas que explican la separación, alienación, entre sentimientos y razón en la modernidad:

Quiero establecer como hecho no menos empírico (...), que el campo permitido por la sociedad actual, y el pensamiento determinado por ella, producen y fijan sentimientos particularistas, perpetúan y reproducen

---

<sup>194</sup> La educación sentimental como historia moral es, precisamente, el objeto de La educación sentimental de Gustave Flaubert, Cátedra, Madrid, 1990, trad. de Germán Palacios.

<sup>195</sup> Agnes Heller, La revolución de la vida cotidiana, op. cit. p.174.

la alienación de los sentimientos, el carácter irrestingible de ciertos afectos. El hombre está unificado, pero la personalidad escindida.<sup>196</sup>

Por tanto, la columna vertebral del análisis que de los sentimientos hace Agnes Heller es el de la unidad del hombre y la escisión de la personalidad. Pero este análisis formulado como hipótesis compatible con el desarrollo científico está informado por el propio compromiso ético de Heller con la esencia genérica definida por Marx:

El valor que elijo es el de la personalidad unificada que se autorealiza en las tareas presentadas por el mundo, y rica en sentimientos. Esa personalidad existe sólo como tendencia, como excepción. Su generalización antropológica no es, por tanto, un hecho empírico. Mi teoría de los sentimientos, sin embargo, parte de la validez de ese valor en la ordenación y evaluación de los hechos empíricos.<sup>197</sup>

En suma, si la clasificación de los sentimientos desarrollada en la fenomenología que constituye la primera parte de la Teoría de los sentimientos tenía por objeto mostrar que estos son, en última instancia, productos del desarrollo del hombre, productos humanos, que enriquecen su esencia genérica, en la segunda parte lo que se pretende mostrar es que la alienación de los sentimientos en la personalidad no depende, como se ha mostrado en la primera parte, de que exista una contradicción entre la parte sentimental, entendida biológicamente, y la parte racional del hombre, sino de un tipo

---

<sup>196</sup> Agnes Heller, Teoría de los sentimientos, op. cit. p.13.

<sup>197</sup> Ibid, p.13.

de sociedad que imposibilita el desarrollo, la apropiación, en los individuos de la esencia genérica que han producido. Sin embargo, para Agnes Heller, igual que para Marx y para Lukács, la presencia de la alienación, el empobrecimiento del individuo en medio del crecimiento acelerado de la esencia genérica en el capitalismo, no impide por completo el desarrollo de la personalidad si el individuo se identifica con los valores genéricos. Pero además esta es una tarea posible porque la completa alienación del hombre nunca puede darse, hay una "invencibilidad de la sustancia humana", una acumulación de esencia genérica que impide, según Heller la completa colonización de la vida social por el capitalismo. En esto radica el optimismo antropológico que entonces sostenía Heller y que había tomado de Marx:

Como sabemos, no hay en la era burguesa una jerarquía de valores fijada, los objetos o tareas válidos pueden ser seleccionados y reseleccionados dentro de una gama ofrecida por una época dada. Una persona debería hallar, o debería estar capacitada para hallar la tarea a la medida de su personalidad entre el amasijo de gamas que se le ofrecen. Así el papel del conocimiento (o razón) se ha incrementado tremendamente en comparación con cualquier época anterior. Pero no es esto todo: otros han seleccionado otras tareas y valores, y por tanto no basta con que yo elija; debo aprender a valorar el comportamiento, los principios, los sentimientos de los otros, y también a este respecto el papel del conocimiento viene a ser decisivo. Como resultado de la disolución de la jerarquía de valores, la tarea (u objetivo) puede incluso convertirse en tronco de valor. La organización racional de la actividad humana (la selección de los medios necesarios para un objetivo desde el punto de vista de la realización del objetivo) puede desprestigiar completamente los valores y reducirse al criterio del mero éxito. Ha nacido la racionalidad del mero objetivo (en el sentido weberiano del término) capaz de desprestigiar la racionalidad del valor. Sin embargo, en mi opinión, Max Weber abstrajo considerablemente respecto de la

estructura específica de la era burguesa cuando afirmó que la racionalidad del objetivo había sustituido a la racionalidad del valor. Porque la racionalidad del objetivo propia de la tecnología y la economía nunca ha llegado a penetrar por completo la vida social; siempre ha permanecido como tendencia constantemente frenada o contrariada por la necesidad de enlazar la racionalidad del valor relacionado con la racionalidad del objetivo<sup>198</sup>.

Por tanto, la tarea del desarrollo de la personalidad en la modernidad no será la abolición de la razón en nombre del sentimiento, ni la abolición del sentimiento en nombre de la razón, sino el desarrollo armonioso de la riqueza humana en las tareas del día por parte de los individuos que se identifiquen con los valores de la esencia genérica, de la humanidad. Para Agnes Heller, de esta forma encontramos una guía para actuar -por referencia a los valores de la comunidad superior de la humanidad emancipada- y actuando de esta manera nuestras virtudes devendrán hábitos virtuosos, dando lugar a una nueva Sittlichkeit:

Se han emprendido en nombre de la razón polémicas contra los sentimientos alienados, y en nombre de los sentimientos polémicas contra la razón alienada, pero la alienación de la razón y del sentimiento forman parte de un mismo proceso. La razón «pervertida» como el sentimiento embebido en sí mismo, que se cierra al mundo, haciendo igualmente abstracción de la moralidad; el cálculo y el ejercicio de las pasiones del Ego sin conocer límites son ambas realización de un principio egoísta; la «mente que subsume» y el sentimentalismo convencional se complementan mutuamente.<sup>199</sup>

La Teoría de los sentimientos se cierra de la misma manera

---

<sup>198</sup> Heller, A., Teoría de los sentimientos, op. cit. p.268.

<sup>199</sup> Ibíd. p.270.

que terminaba Instinto, agresividad y carácter, señalando los límites de la antropología que apuntan hacia la posibilidad de una tarea distinta que esta no puede resolver:

Al principio partí del argumento de que la dicotomía entre pensamiento y sentimiento es incorrecta filosóficamente; porque en todo proceso cognoscitivo, lo mismo que en todo comportamiento directamente activo, el sentimiento está necesariamente presente (aunque sólo sea como trasfondo), y el pensamiento puede reintegrarse en cada uno de nuestros sentimientos, en las más subjetivas de nuestras disposiciones sentimentales, por mucho que pueda ser a primera vista su carácter emocional. Siempre estamos implicados en algo. (...)

¿Es posible detener la alienación y por tanto la dicotomía entre el mundo del sentimiento y el del juicio? Sobre la base de nuestra filosofía y nuestros valores esa es la tarea. Pero no es la tarea de la antropología.<sup>200</sup>

En el epílogo a este libro se apunta la dirección que ha de tomar esta tarea. Heller nos dice que como seres naturales estamos irremisiblemente expuestos al sufrimiento pero no como seres sociales. Sin embargo, como seres sociales, estamos sometidos al sufrimiento. La mayor parte de la humanidad sufre: esta sometida al hambre, a la guerra, a la opresión. De acuerdo con el valor de la personalidad elegido por Heller el hombre debe llegar a ser un individuo rico en sentimientos. Pero para la mayoría de la humanidad que sufre esto carece de valor. La personalidad rica en sentimientos ha de identificarse con la causa de la humanidad, la humanidad ya no puede ser la idea regulativa, abstracta, del mundo burgués sino que ha de convertirse en problema, en principio constitutivo. El llegar a

---

<sup>200</sup> Ibíd. p. 277.

ser un individuo, rico en sentimientos, depende de si la humanidad puede llegar a ser para él un problema, de que el sufrimiento de la humanidad se convierta en su propio sufrimiento. El alivio del sufrimiento será la máxima que para la ética de la personalidad desprenda Agnes Heller de su Teoría de los sentimientos.

c. De la "segunda naturaleza" a la "Teoría de la historia".

La Teoría de la historia constituye, como se ha dicho, un momento de fractura en el proceso de elaboración de la antropología social de Agnes Heller. Se trata de un libro en el que se producen varios abandonos importantes y con el cual Agnes Heller inicia un replanteamiento radical de su filosofía. El abandono principal es el paradigma de la producción que subyacía al paradigma del trabajo como clave de la constitución del hombre en la historia. La continuidad de la historia humana ya no está garantizada por un proceso transubjetivo de constitución de la esencia genérica. De hecho ya no hay tal continuidad, la teoría de la historia señala frente a la filosofía de la historia que los hombres pueden dar continuidad en el presente a su pasado pero la historia ya no está encaminada hacia ningún futuro. Por tanto, el doble modelo de explicación marxista que daba cuenta del sentido de la historia y que proporcionaba un concepto de hombre con valor normativo sobre el que orientar la acción individual queda definitivamente arrumbado. El paradigma de la producción, presupuesto pero no tematizado en la obra de Agnes Heller, era el que en último término justificaba el optimismo

antropológico de su proyecto al interpretar la historia en clave progresista. Privada la historia de sentido, descartada la filosofía de la historia, la constitución del hombre se torna problemática y afecta también al concepto marxiano de esencia genérica producida que también es abandonado. En su lugar aparece la condición humana, la situación humana presente, como dato sobre el que construir su proyecto de una ética de la personalidad. El modelo expresivista marxiano es sustituido por otro modelo, también expresivista, en el que el hombre ya no es producido y autoproducido sino que se constituye intersubjetivamente a través de sus objetivaciones. El referente para la constitución de la personalidad ya no será la esencia genérica, la identificación con una humanidad abstracta pero presente, sino la constitución intersubjetiva del sujeto en conflicto con las lógicas dispares de la modernidad. Para Agnes Heller el abandono de la gran filosofía de la historia marxista significa en su propia obra el abandono definitivo del marxismo. Ahora caracterizará su modelo como una hipótesis inteligible sobre la racionalidad humana que permite que los sujetos individuales, en sus tareas en el mundo, puedan constituirse como personalidades al actuar racionalmente sobre esta socialidad intersubjetiva compartida. La quiebra en el modelo bajo el que se amparaba Heller tiene también implicaciones estilísticas para su obra. La sobriedad y el optimismo de sus escritos anteriores se vuelve opacidad y acercamiento a formas narrativas más próximas a la literatura. Su filosofía, en fin, hasta entonces fuertemente sistemática se vuelve en este libro oscura y contradictoria, las viejas categorías lukácsianas que la servían



de soporte se trastocan y pierden nitidez con el intento de cambio de programa que, aún en germen, se apunta entre los abandonos y lo que todavía se conserva. Este libro señala, pues, la reelaboración del proyecto luckácsiano de Agnes Heller hacia una ética expresivista postmarxista.

Johann P. Arnason<sup>201</sup> ha señalado lo problemática que resulta, en el contexto del pensamiento neomarxista y postmarxista la idea misma de una teoría de la historia. Se trata de una idea rechazada tanto por aquellos que suscriben el programa de una teoría general de la sociedad como por sus críticos más radicales. Entre los primeros estaría Habermas y su rechazo de la historia como "no teorizable" (nicht theoriefähig). Desde su perspectiva la historiografía es una forma cognitiva que permite la utilización de conocimiento teórico pero que no genera una perspectiva teórica propia. La investigación histórica, en tanto distinta de la historiografía, puede servir a los propósitos de la teoría crítica e, inversamente, los resultados de la ciencia social pueden ser utilizados por el historiador y utilizados en su presentación. Pero la convergencia de la historia universal y la teoría de la evolución socio-cultural sólo puede dar como resultado confusiones y excesos parecidos a los de la filosofía de la historia clásica. Para Habermas la disyunción entre teoría e historia esta basada, en último término, en proyectos cognitivos diferentes. En palabras de Habermas:

---

<sup>201</sup> Arnason, J.P., "Progress and Pluralism. Reflections on Agnes Heller's theory of history", Praxis International, 3:4, Enero 1984, pp. 423-437.

Dicho con más claridad: que no entiendo a qué viene tanta alharaca. La pretensión de conocimiento de la filosofía de la historia es delirante, y su marco conceptual, inadecuado para una teoría de la evolución social<sup>202</sup>

La otra perspectiva la ejemplifica Arnason en la postura de Castoriadis. Este realizaría una reflexión sobre el "ser socio-histórico" que le ha llevado no solo a cuestionar la tradicional separación entre la dimensión social e histórica, sino también la concepción tradicional de teoría como tal. La historia como creación incesante, poiesis, o autoalteración que implica la totalidad del mundo social, demanda un procedimiento interpretativo que como mucho puede incluir teorizar -esto es, la construcción de estructuras relativamente estables y comprensivas- como momento subordinado. Castoriadis habla de esta "elucidación" postmetafísica como inseparablemente ligada a una nueva relación entre pensamiento y acción, algo que fue entrevisto pero distorsionado por el marxismo y el psicoanálisis. Por lo tanto, en el planteamiento de Castoriadis, las objeciones a una teoría de la historia coincidirían con una reinterpretación de la tradición filosófica y sus implicaciones políticas.

Para Arnason, Agnes Heller intenta desarrollar una alternativa a ambas posiciones. Para ello comienza su libro Teoría de historia con una fenomenología de la historicidad y termina con una teoría metafilosófica de la modernidad. Entre medias realiza una crítica del status epistemológico del conocimiento histórico y de los presupuestos metafísicos de las

---

<sup>202</sup> Habermas, J., La lógica de las ciencias sociales, Tecnos, Madrid, 1990, trad. de Manuel Jiménez Redondo. Véase el artículo "El sujeto de la historia". La cita es de la p. 443.

filosofías clásicas de la historia. Las características centrales de la postura de Heller serían una defensa de la teoría de la historia como componente indispensable del autoconocimiento del hombre y, en conexión con esta idea, una combinación de "radicalismo antropológico" y de "realismo sociopolítico", y una distinción entre las lógicas en conflicto que definen la situación del hombre moderno.

El interés de una teoría de la historia es para Agnes Heller un interés práctico. La historia es únicamente fuente de inspiración en nuestro aprendizaje práctico, aprendizaje retrospectivo. La historia no continúa avanzando, no es fuente que nos señale el camino del futuro sino el lugar donde podemos extraer aprendizaje para nuestro presente. La historia es solamente historia ejemplar para el presente pero no el pasado de nuestro futuro. Esta es la razón que justifica que Agnes Heller sugiera la sustitución de la filosofía de la historia por una teoría de la historia:

Esta es la razón de que se haya establecido la conveniencia de reemplazar la afirmación: «la historia tiene un sentido oculto» por esta otra: «nosotros le damos un sentido a la historia». El concepto según el cual uno «da sentido a la historia» lleva aparejado la idea de una condición: «podemos darle un sentido a la historia si...» (por ejemplo, si la humanidad actúa de acuerdo a determinados valores, y si controla las consecuencias de sus acciones, entonces dará sentido a su propia historia y, por consiguiente, a la Historia).<sup>203</sup>

Agnes Heller rechazará así todas las filosofías de la

---

<sup>203</sup> Agnes Heller, Teoría de la Historia, Fontamara, Barcelona, segunda ed. 1985, trad. de Javier Honorato, p. 187.

historia, pero en particular las más afines a su tradición de pensamiento, las filosofías de la historia como progreso. De acuerdo con éstas la continuidad de la "unidad llamada «Historia» debe entenderse como desarrollo desde un estadio «inferior» a uno «superior»"<sup>204</sup>. Desde el punto de vista de estas filosofías el presente es el punto de inflexión hacia algo "mucho más alto":

Por tanto, las teorías del progreso adoptan la posición de «éste es el momento» de dar el último paso en la cadena del progreso, de reconocer que nuestro presente encarna el resultado de la historia, de elegir el «progreso» como nuestro valor, de movilizar nuestras energías para los tiempos venideros, etc. Naturalmente, hay diferentes concepciones entrelazadas por el énfasis en el progreso y en el presente como una «línea divisoria» en el desarrollo histórico. Bajo este punto de vista, tiene una importancia secundaria que el progreso se considere discontinuo, que se refiera esencialmente a una única objetivación o que se conciba como un desarrollo total, que implique el concepto de «perfección», o que se formule o no ontológicamente. Se puede considerar el progreso como absoluto o condicional y no tiene importancia que se aplique la noción de «progreso» como categoría valorativa o como noción aparentemente exenta de valores: las filosofías de la historia pertenecen todas al mismo grupo. Filósofos como Kant, Hegel, Marx, Husserl, Lukács y Sartre no tienen casi nada en común, a no ser este énfasis en un tipo de progreso en la «Historia», concebido como un progreso hacia la libertad<sup>205</sup>.

Frente a estas filosofías de la historia Heller propone su sustitución por una teoría de la historia en la que el progreso sea un valor pero no ontologizado. En la nueva perspectiva adoptada ahora por Agnes Heller, el joven Marx ontologizó el progreso en un sentido restrictivo que llevaba hacia un solo

---

<sup>204</sup> Ibíd., pp. 193-194.

<sup>205</sup> Ibíd. p. 194.

punto de inflexión. Para él la riqueza de la especie humana, la marxiana esencia genérica, se ha desarrollado exclusivamente en el plano de las objetivaciones sociales, y los individuos no han podido apropiarse de ella hasta ahora. Este proceso se caracterizaba en un extremo por el aumento constante de la riqueza social y en el otro por el empobrecimiento de los individuos. El punto de inflexión señalado por Marx vendría preparado por el progreso de la riqueza universal en el plano de las sociedades como totalidades que permitiría a los individuos ser capaces de apropiarse de toda la riqueza producida. Para Marx el progreso así entendido entrañaba la unificación del individuo y la especie. Pero esta concepción lleva a contradicciones irresolubles y comunes cualquier otra filosofía de la historia. Para Agnes Heller, las filosofías de la historia han de enfrentarse a dos dilemas insalvables dentro de su propio marco: libertad y/o necesidad, y contingencia y necesidad:

El problema de las filosofías de la historia no es que intenten formular leyes sociales. El rechazo de la teoría de las «leyes naturales generales de la sociedad», que constituía un artículo de fe para los filósofos precedentes, fue, en muchos aspectos, una expresión crucial de una nueva conciencia histórica. Sin embargo, la prioridad de la «universal del desarrollo», concebida como «necesidad», por una parte, y la tendencia a subordinar a ella toda ley histórica concreta, por otra, tuvo como resultado un concepto ambiguo de «ley social», que llevó, por su parte, a una noción de libertad vaciada de contenido moral. Aunque los mejores filósofos de la historia hayan exteriorizado su preferencia por la racionalidad de los valores y postulado un mundo ético para el futuro (como Lukács), o defendido la moralidad frente a los instintos (como Freud), sobre sus obras se proyecta pesadamente la sombra del «más allá del bien y del mal»<sup>206</sup>.

---

<sup>206</sup> Ibíd., p. 209.

La teoría de la historia de Agnes Heller defiende, frente a la ontologización del progreso de las filosofías de la historia, el progreso como valor. Es esta una idea que toma de Collingwood<sup>207</sup> y que ella interpreta en el sentido de que aunque nos neguemos a reconocer un progreso real en la sociedad moderna "sí hay progreso en ella, en el sentido de que ha dado lugar a la idea de progreso como valor, como idea regulativa, tanto en su acepción teórica como práctica. La voluntad de crear progreso es progreso"<sup>208</sup>. Pero esta voluntad de crear progreso se ha tornado problemática en la modernidad. Ya no hay una única lógica que garantice el progreso ilimitado como en la filosofía de Marx. La modernidad no es el arranque del progreso hacia una humanidad futura sin un tiempo existencial, una condición, en la que conviven diversas lógicas contradictorias. De esta manera, el progreso puede formularse desde el punto de vista de las distintas lógicas que conforman la modernidad en el análisis de Heller. Estas lógicas son las del capitalismo y la industrialización, las lógicas de la "modernización", y la lógica de la democracia (socialismo como radicalización de la democracia), a la que la discípula de Lukács denomina la segunda lógica de la sociedad civil. Sin embargo, para Heller, solo una de estas lógicas puede responder en el sentido del progreso a la

---

<sup>207</sup> Collingwood, R.G., Idea de la historia, FCE, México, segunda ed. 1965, trad. de Edmundo O'Gorman y Jorge Hernández Campos. El planteamiento de Heller es profundamente deudor del pensamiento de Collingwood. Cuando este se pregunta para qué sirve la historia su respuesta es que "la historia es «para» el auto-conocimiento humano" (p.20), precisamente el tipo de ilustración antropológica que Heller defiende en su teoría de la historia.

<sup>208</sup> Heller, A., Teoría de la historia, op. cit. p. 251.

característica prototípica de la modernidad: la insatisfacción<sup>209</sup>. La insatisfacción es la característica moral de nuestro tiempo y corresponde a la segunda lógica de la sociedad civil, esto es al socialismo como radicalización de la democracia, puesto que no hay límites materiales al progreso democrático. La insatisfacción es producto en esta lógica de la universalización de los conceptos de libertad e igualdad. Sin embargo, la contradicción más profunda de la "sociedad de equilibrio inestable", que así es como denomina Heller a las sociedades modernas en las que están presentes las lógicas antes mencionadas, es que han extendido su proyecto, la "Historia", sometiendo otras historias a sus propias lógicas, a excepción de la segunda lógica de la sociedad civil. De esta manera las contradicciones internas de la "sociedad de equilibrio inestable" se manifiestan de un modo particular. La lógica de la democracia, la única que puede asegurar un progreso indefinido sólo está presente en occidente frenando a las lógicas de la industrialización y el capitalismo. Sin embargo, en otras culturas, en otras historias, la difusión del proyecto de la "Historia" las somete a las lógicas de la industrialización y el capitalismo sin progreso, es decir, sin democracia. Para Heller la única manera de crear progreso es apoyando la lógica de la democracia de forma que la humanidad pueda tomar en sus riendas su destino, haciendo que la humanidad "en sí" devenga humanidad "para sí":

---

<sup>209</sup> La descripción de la sociedad moderna como sociedad insatisfecha es tratada en detalle por esta autora en el artículo "The Dissatisfied Society" recogido en Heller, A., The Power of Shame, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1985.

El progreso no caracteriza toda la historia. Nace en la época moderna y con ella puede desaparecer. Creando progreso y manteniéndolo, sólo se puede creer (no saber) que continuará. El progreso futuro no es una necesidad, sino un valor con el que estamos comprometidos, y es precisamente gracias a este compromiso por lo que se convierte en una posibilidad<sup>210</sup>

Este será el sentido de autoconocimiento que proporciona la teoría de la historia, no garantiza el progreso pero señala la forma en que los hombres pueden producirlo.

La importancia de la crítica de Arnason que antes hemos mencionado es que percibe el cambio de paradigma desde el modelo de una antropología social marxista, que recoge implícitamente la filosofía de la historia representada por el paradigma de la producción, hacia un modelo esbozado también dentro de estos términos pero que aquí reelabora, rechazando la filosofía de la historia, como un "paradigma de la objetivación". Por eso Arnason elude la crítica del proyecto antropológico y se concentra en la crítica de este nuevo paradigma. Aunque no hay todavía en este libro una exposición sistemática del paradigma de la objetivación, esta no se producirá hasta la publicación del libro The Power of Shame, sus rasgos ya son claramente perceptibles hasta el punto de que constituyen para Arnason el "principio fundamental de organización" de su teoría.

En opinión de Arnason, el paradigma de la objetivación cumplía una doble función dentro de la Escuela de Budapest: "enfaticaba la dialéctica del sujeto y el objeto y al mismo

---

<sup>210</sup> Heller, A., Teoría de la Historia, op. cit. p. 255.



tiempo evitaba el exceso de generalización de un modelo elemental de esta dialéctica, esto es, el proceso de trabajo"<sup>211</sup>. El concepto de objetivación en la Escuela de Budapest afirma la primacía de la acción expresiva, puesto que los distintos niveles de objetivación son manifestaciones del ser de la especie. Pero en tanto autorealizaciones mas o menos adecuadas y completas también pueden ser descritos y diferenciados en términos normativos. La asociación de aspectos expresivos y normativos es combinada con una conexión entre acción y estructura: "la creación de estructuras equivale en última instancia a la realización de una esencia latente". El paradigma de la objetivación sufrió, sin embargo, cambios significativos una vez que Agnes Heller se alejó de los planteamientos de la Escuela de Budapest. La noción de esencia genérica fue relativizada, y el papel de los valores, entendidos como interpretaciones diferentes del contexto humano, se hizo más central. Pero el paso de la expresión a la interpretación no llega a realizarse en el planteamiento de Agnes Heller. Arnason fundamenta esta opinión en que las categorías hegelianas de "en sí", "para sí" y "en sí y para sí" siguen siendo utilizadas para distinguir los distintos niveles de objetivación, con lo que la perspectiva subyacente sigue igual que antes: las distintas estructuras representan diferentes niveles de autorealización. "El modelo es en última instancia predicado sobre una relación expresiva entre el hombre y la historia". Desde la consideración de estos presupuesto se hace inevitable volver sobre las afirmaciones de la Teoría de la

---

<sup>211</sup> Arnason, J.P., "Progress and Pluralism", Praxis International, op. cit. p. 436.

## historia:

A pesar de las concesiones al pluralismo, la unidad latente y la unificación probable del mundo humano no sólo son defendidas frente a los críticos relativistas; son codificadas al nivel de conceptos básicos. Esto explica la reconstrucción de Heller de las etapas pasadas de la conciencia histórica. Como hemos visto, la incontestable primacía de la expresión conduce a la infravalorización del elemento interpretativo en la realidad histórica y en el conocimiento histórico. Por último, el paradigma de la objetivación puede ser invocado para apoyar una versión fuerte de la idea de progreso -si no como modelo universal o como ley cuasi natural, al menos como inequívoco principio regulativo, derivado de un aspecto privilegiado del proceso histórico (la "segunda lógica de la sociedad civil" de Agnes Heller).

A la luz de estas consideraciones, las afinidades de Heller con la filosofía de la historia parecen mayores de lo que ella admite.<sup>212</sup>

### d. La teoría de las necesidades.

La cuarta parte de la antropología social debía estar constituida por la teoría de las necesidades, sin embargo, la crítica a la filosofía de la historia de Marx realizada en Teoría de la historia hizo que esta tarea fuera abandonada. Las necesidades fueron conservadas dentro de la teoría de Heller como muestra de la insatisfacción de los individuos ante su mundo social, como datos ineludibles en la discusión democrática, pero como tales necesidades, en especial las necesidades radicales, no eran teorizables. No era por tanto posible una teoría de las necesidades radicales una vez abandonado el modelo de la

---

<sup>212</sup> Arnason, J.P., "Progress and Pluralism", Praxis International, op. cit. p. 436.

antropología social marxista. Las necesidades radicales estaban demasiado ligadas a la filosofía de la historia de Marx como para ser teorizadas desde la perspectiva débil de una teoría de la historia, ¿cómo puede haber necesidades radicales cuando no se sabe que forma tiene el futuro?. Las necesidades radicales quedaban así convertidas en mera negatividad hacia el presente, o mejor, en la nueva explicación de Heller, como manifestaciones de insatisfacción. Sólo desde la intención de crear un futuro determinado, que defiende la teoría de la historia de Heller, algunas necesidades podían ser consideradas radicales, pero desde la perspectiva de tal elección, no ya con el carácter genérico que las otorgaba Marx en la trascendencia del capitalismo.

Para Agnes Heller, en su nueva perspectiva, la obra de Marx es el mayor sistema de filosofía de la historia que haya producido jamás el socialismo. Como tal tiene todas las virtudes y todos los defectos de cualquier filosofía de la historia. Su virtud es que plantea un síntesis sin duda no igualada en la que se da sentido y promesa a nuestra existencia histórica. Para Agnes Heller, la obra de Marx constituye una filosofía de la historia en la que todos los elementos esenciales encajaban perfectamente, pero en la que las contradicciones fundamentales son insolubles. "Contradicciones fundamentales" denomina Agnes Heller a las existentes entre libertad y necesidad, contingencia y necesidad, y sujeto y objeto.

Pero también adivina Heller en Marx una teoría de la historia, aunque reconoce a renglón seguido que esta se subordina desde los Manuscritos a una filosofía de la historia. Por un lado, "Marx tiende a identificar el progreso con la conciencia,

y, por tanto, con la existencia de una sociedad burguesa capitalista; por otro, tiende a atribuirlo a la «Historia» como totalidad. Por un lado distingue «base» y «superestructura» sólo en la época moderna, pero, por otro, atribuye la dependencia de la primera respecto a la segunda a una ley funcional universal de la Historia"<sup>213</sup>. En Marx la filosofía de la historia se impone a la teoría de la historia para reforzar la promesa. La Historia con H mayúscula es para Marx historia del pasado, del presente y del futuro. Su punto de partida es la aparición de la producción, la creación de nuevas necesidades humanas. Es una Historia que en medio de retrocesos mantiene una continuidad progresista, es una Historia que progresa. El indicador del progreso es la riqueza producida en las distintas formaciones sociales. Se trata de un indicador dialéctico: por una parte está la riqueza acumulada por la sociedad en total y por otro la acumulada por los individuos de la misma sociedad. "Por tanto, el progreso histórico es contradictorio: cuanto más crece la producción de la riqueza, más necesidades se crean en el plano social general y menos pueden apropiarse de ella los individuos"<sup>214</sup>. Por lo tanto el desarrollo de la esencia de la humanidad está alienado de la existencia humana en una suerte de progreso paradójico. Este progreso paradójico se resolverá cuando el desarrollo de la riqueza humana "en el plano de la esencia de la especie" conduzca inevitablemente a la apropiación de los mismos individuos de esa riqueza:

---

<sup>213</sup> Heller, A., Teoría de la historia, op. cit. p. 226.

<sup>214</sup> Ibíd, p. 226.

Por eso, sólo sera posible defender el verdadero carácter del progreso histórico suponiendo que el desarrollo de la riqueza humana en el plano de la "esencia de la especie" hubiera llevado inevitablemente a la apropiación por parte de los individuos de la misma riqueza, a la desalienación de la historia, a la eliminación de la contradicción inherente a la "historia hasta ahora" a un futuro llamado "historia verdadera", al reino de la "libertad". El futuro es, por tanto, la piedra que culmina el edificio del sistema filosófico: la libertad es el valor supremo, se historiza, se sitúa en el futuro considerado "verdadero" (...). La identidad sujeto-objeto es la conclusión de una historia sólo potencialmente presente.<sup>215</sup>

Para Agnes Heller junto a la filosofía de la historia de Marx convive una teoría de la historia subordinada a la primera. Esta teoría de la historia sería la teoría de las necesidades radicales que se reparte a lo largo de toda la obra de Marx:

En efecto, la teoría según la cual el capitalismo produce necesidades radicales que no puede satisfacer y mueve a los hombres a superarlo, hace muy redundante y teóricamente superfluo el concepto de Historia, con todas sus leyes y tendencias universales. Según tal concepción, el futuro es un valor que regula las acciones de los que tienen necesidades radicales, mientras que la imagen del futuro depende de la interpretación del valor de la libertad. De este modo, la contradicción teórica entre libertad y necesidad, contingencia y necesidad, sujeto y objeto desaparece. Marx no consigue, sin embargo, al menos en lo que respecta a una gran parte de su obra, el concepto totalizante de una ley universal del progreso, y por tanto, no consigue evitar las contradicciones que ello implica. El comunismo se concibe como un acto "libre" de la clase histórico-universal, pero, al mismo tiempo, como mera realización de la ley histórica, una necesidad a la que están sometidos los sujetos agentes.<sup>216</sup>

---

<sup>215</sup> Ibíd., p. 227.

<sup>216</sup> Ibíd., p. 230.

Así pues, Agnes Heller, a partir de la Teoría de la Historia, centrará en la insatisfacción y no en las necesidades, la motivación hacia la transformación social. Nuestra sociedad es la sociedad insatisfecha y la insatisfacción es el sentimiento de que nuestras necesidades no están satisfechas. Las tres lógicas de la modernidad orientan la satisfacción de este querer de distintas formas. El capitalismo y la industrialización en la dirección del consumo y la segunda lógica de la sociedad civil, la democracia, como "necesidad de las teorías y concepciones del mundo socialistas". Las filosofías de la historia socialista se han guiado por la utopía de la sociedad satisfecha. El querer, la necesidad, es concebido en estas filosofías como algo malo. Sin embargo, la necesidad es un estadio intrascendible de la condición humana simplemente por lo limitado de los recursos del planeta. Además, muchas necesidades no pueden ser satisfechas porque implican la insatisfacción de las necesidades de otros. Por tanto, la promesa de la satisfacción de todas las necesidades de las filosofías de la historia socialistas es sencillamente falsa. Agnes Heller propone en su lugar la del reconocimiento de todas las necesidades, excepto las que conllevan la utilización de seres humanos como medios, como norma del discurso racional sobre la satisfacción de las necesidades. Pero parece evidente que este reconocimiento está ya muy lejos del concepto de necesidades que Agnes Heller había estudiado en Marx<sup>217</sup>

---

<sup>217</sup> Heller, A., Teoría de las necesidades en Marx, Península, Barcelona, segunda ed. 1986, trad. de J.F. Yvars. El tema de las necesidades ha tenido, a pesar de la propia Agnes Heller, una impresionante popularidad. Aunque el libro se circunscribía a las necesidades en la obra de Marx sus resultados se extrapolaron hasta convertirlo en pensamiento propio de Agnes Heller. La discípula de Lukács ha repetido en ocasiones que su libro

consistía en un material para una proyectada teoría de las necesidades que abandonó junto a su proyecto de una antropología social marxista. Sin embargo, esto no ha sido óbice para que sigan publicandose interpretaciones de la obra de Agnes Heller desde la perspectiva de una teoría de las necesidades. Puesto que la cuestión se ha convertido en la vertiente más conocida de la obra de Heller parece necesario hacer algunas precisiones al respecto. Agnes Heller, ya en 1977, contestó a la recepción que su pensamiento había recibido en Italia -en el mercado de las ideologías izquierdistas, en frase de Laura Boella- con su artículo "Un prologo più che un epilogo. Replica sulla teoria dei bisogni e della vita quotidiana" (Aut-Aut, núm. 159-160, 1977, pp. 2-28). La recepción italiana, que determinó la recepción española a través de la revista Materiales, entendió la obra de Agnes Heller desde la perspectiva de la Nueva Izquierda y sus temas del sujeto revolucionario y la revolución de la vida cotidiana. Lo que quiere clarificar Heller con este artículo es que ella en ninguna manera está intentando elaborar a través del concepto de necesidades radicales una nueva versión de la "conciencia atribuida" de Lukács, por tanto, que no tiene la intención de elaborar una nueva teoría del sujeto revolucionario dentro de la transformación de la vida cotidiana. Su propósito era tan sólo iluminar el carácter de algunas necesidades cuya satisfacción trasciende el capitalismo, pero nada más. Pero además negaba la clausura que esta interpretación hacía de su propia obra y de ahí que para ella sus trabajos anteriores fueran un "prólogo", tanteo, de posibilidades, no algo a lo que ella pusiera entonces un "epílogo". Poco después, en "Sobre «verdaderas» y «falsas necesidades»" (El viejo topo, núm. 50, noviembre de 1980, pp. 36-41) el tema de las necesidades aparece ya claramente subordinado a su concepción ética y política (democrática) del socialismo. En este artículo, significativamente reimpresso en su libro The Power of Shame (1985), las necesidades no juegan ya ningún papel revolucionario sino que meramente aparecen entre los contenidos del "hombre rico en necesidades" del que hablara Marx, y que ella discute buscando definir el carácter de la personalidad en la modernidad.

Enric Pérez-Nadal, en su artículo "Agnes Heller: Hacia una fundamentación de la subjetividad revolucionaria" (Materiales, núm. 10, julio-agosto de 1978) es el autor que, a mi juicio, ha realizado la interpretación más consistente de la teoría de las necesidades desde una óptica novoizquierdista, como búsqueda de fundamentación de la subjetividad revolucionaria. Su tratamiento es impecable, mucho más sólido que el de los autores italianos que Heller critica en "Un prologo più...", pero desarrolla un punto de vista que Heller abandonó incluso antes de haber sistematizado. En honor al magnífico trabajo de Pérez-Nadal hay que señalar que en la fecha en que fue realizado aún no se había producido el rechazo de Heller de su teorización de las necesidades radicales. Pero esta interpretación de la obra de Heller no se circunscribe a los años setenta. Fernando Savater, muy recientemente (Ética como amor propio, Mondadori, Madrid, 1988) ha señalado como tarea pendiente, en referencia a Agnes Heller, la elaboración de una teoría de las necesidades como

e. La teoría de la personalidad.

Agnes Heller no llegó a escribir la teoría de la personalidad que había anunciado al inicio de su antropología social. Sin embargo, podemos reconstruir los rasgos principales de la misma atendiendo a las raíces lukácsianas del proyecto. En la Teoría de los sentimientos Agnes Heller se proponía reconstruir la escisión moderna entre sentimientos y razón como presentación de su análisis de la unidad del hombre y la escisión de la personalidad. Si volvemos a la reconstrucción histórica de las concepciones sobre los sentimientos recordaremos la íntima conexión en la teorización de los mismos con la moralidad. De la escisión de la personalidad como problema moral, como escisión trágicamente vivida, se ocupa Heller en el artículo "Más allá del deber. El carácter paradigmático de la ética del clasicismo alemán en la obra de Georg Lukács"<sup>218</sup>. Allí lo que describe la filósofa húngara es el compromiso moral de su maestro como forma de trascender la atomización del mundo moderno. Lukács, nos dice Heller, contemplaba maravillado, pero sin nostalgia, el mundo de las culturas antiguas, cerradas, en las que no existía el

---

forma de dilucidar el carácter de la personalidad auténtica (p. 171). Y más recientemente aún, María José Añón ha intentado una comprensión global de la obra de Agnes Heller desde el punto de vista de su concepto de necesidades ("El sentido de las necesidades en la obra de Agnes Heller", Sistema, núm. 76, mayo de 1990). Una tarea esta última desautorizada por la propia Heller, como reconoce Añón, y que conduce a dificultades insalvables a la hora de explicar los trabajos de Agnes Heller posteriores a 1985.

<sup>218</sup> Recogido en Heller, A., Crítica de la Ilustración, Península, Barcelona, 1984, trad. de Gustau Muñoz y José Ignacio López Soria.



individuo problemático. Pero la solución que Lukács encontrará al problema de la personalidad enfrentada a las escisiones modernas no es el regreso a estas culturas. El problema, tal como lo plantea Lukács, no consiste en plantearse una vuelta a un pasado definitivamente clausurado sino en preguntarse "cómo podría construir el «individuo problemático», el hombre moderno, su propio mundo cultural, cómo puede ser posible una vida digna del hombre en un mundo heterogéneo, «abierto», cómo es exactamente posible en este mundo una ética. Por eso mismo aparece a sus ojos como paradigmática precisamente la ética del clasicismo alemán, aquella ética que había surgido del suelo de la sociedad burguesa pero que al mismo tiempo -de manera utópica- trasciende también esa sociedad."<sup>219</sup> Lukács contesta a esta pregunta con dos alternativas: "o una ética kantiana o una goethiana". La ética kantiana es, por tanto, una de las éticas posibles en el mundo burgués, pero para Lukács se trata de la ética de los que viven sin vivir:

«El oficio burgués como forma de vida significa...el primado de la ética en la vida; que la vida sea gobernada por aquello que se repite sistemáticamente, regularmente, por aquello que retorna obligadamente, por aquello que debe ser hecho sin atender a su aspecto placentero o penoso»<sup>220</sup>.

Lo que le atrae de Kant a Lukács, nos dice Heller, es el carácter de universalidad-genericidad de su ética, algo que pese

---

<sup>219</sup> Ibíd, p. 244.

<sup>220</sup> Bürgerlichkeit und l'art pour l'art: Theodor Storm, en Die Seele und die Formen, p. 84. Citado por Agnes Heller en "Más allá del deber...", Crítica de la Ilustración, op. cit. p. 245.

al alejamiento de Lukács de Kant siempre conservará en su obra. "Lo que repele de Kant a Lukács es la bipartición de los hombres: jamás pudo soportar la división radical entre el homo noumenon y el homo fenomenon. Para él esta ética era inhumana". Por tanto la elección de Lukács será una ética goethiana. "La categoría básica de esta otra ética, de la ética elegida en último término por Lukács no es la ley moral, no es el deber, sino la personalidad moral". Esto es, la conformación ética de la vida. "La categoría básica de la ética de la vida es la personalidad, el ser humano elevado a la genericidad"<sup>221</sup> Esta ética de la personalidad de Lukács hunde sus raíces primero en Fichte, en Hegel y en Goethe y después en una antropología y una filosofía de la historia marxistas:

La idea de que las fuerzas específicas del hombre se desarrollan en la enajenación, que la posibilidad de un despliegue omnilateral de la personalidad se prepara en una sociedad que multiplica por infinito la división del trabajo, que por consiguiente las condiciones del trascendimiento comunista-humanista de la sociedad capitalista son producidas por la propia sociedad capitalista, fue para Lukács una revelación. El hombre dotado de un desarrollo rico y multilateral, la transparencia de las relaciones humanas, su inmediatez, la sustitución de las regulaciones estatales y jurídicas por regulaciones ético-colectivas, el dominio del hombre sobre las relaciones sociales espontáneas, la superación de la reducción de la motivación humana al interés, la conexión orgánica entre la actividad social del ser humano individual y su vida personal: todo eso era para Marx no sólo un valor (evidentemente era también un valor a sus ojos), sino un valor realizable y que había que realizar<sup>222</sup>.

---

<sup>221</sup> Heller, A., Crítica de la Ilustración, "Más allá del deber...", op. cit. p. 247.

<sup>222</sup> Ibíd, pp. 247-248.

Y esto no sólo por algunos individuos excepcionales sino por toda la humanidad. Heller cita una elocuente afirmación del Lukács de 1919: «La meta final del comunismo es la construcción de una sociedad en la que las actividades sean reguladas en vez de por la coerción del derecho, por la libertad de la moral colectiva». De este modo, la idea del hombre total, del hombre enteramente, de la elevación del individuo a la esencia de la especie y de la generalizabilidad de esta elevación, es completamente marxista en Georg Lukács. Lo que Heller se pregunta es si la ética de la personalidad, la elección de la persona elevada al plano de la genericidad sigue siendo una moral en el sentido en que entendemos tradicionalmente el término. Bajo el punto de vista de Heller la respuesta sería negativa: "La moral es una vinculación del hombre; más aún, una vinculación individual a la genericidad, a las objetivaciones de la genericidad, guiada por categorías morales de orientación de valores"<sup>223</sup>. Si toda personalidad se identificara con la humanidad dejarían de tener función todos los valores objetivados incluidos los morales. Es decir, desaparecería la moral en sentido tradicional. Heller cree, además, que esta identificación entre el individuo y la especie no es posible. Lo que si considera posible es una ética de la personalidad en la que cada individuo exprese la genericidad a través de su particularidad.

Para Lukács esta ética que descubría en Marx y en el clasicismo alemán tendría lugar en la comunidad democrática de hombres libres, una utopía que él confrontaba a la realidad de los años treinta. La pregunta que se hace Heller es qué debemos

---

<sup>223</sup> Ibíd., p. 248.

hacer cuando no existe tal comunidad. En opinión de Heller, Lukács respondería que debemos comportarnos como personas morales. Porque para Heller como para Lukács "la ética es la forma de la vida; su categoría básica es la personalidad moral. Esta es la única ética válida porque es la ética del futuro" y si realizamos la ética del futuro en el presente o al menos lo intentamos "tendemos un puente al futuro":

Mientras exista la aspiración a realizar una comunidad integrada por personalidades morales libres, mientras subsista la convicción de que los seres humanos individuales pueden apropiarse la riqueza de la especie, será esta época sólo un episodio. Mientras exista la ética lukácsiana, mientras miles y miles intenten realizarla «como si» ya viviesen en una comunidad democrática integrada por personalidades morales libres, será esta época sólo episodio. No es el carácter episódico del siglo XX lo que confiere a la ética de Lukács justificación para su existencia, sino la aspiración, elegida y fijada en forma de trascendencia subjetiva de la enajenación, a superar objetivamente la enajenación. Esta aspiración elegida y fijada, que es al mismo tiempo la esencia de la ética lukácsiana, puede degradar el siglo XX a episodio: pues la ética forma parte de la vida<sup>224</sup>.

El abandono de la antropología social marxista no significó para Agnes Heller renunciar al intento de su maestro de elaborar una ética de la personalidad. En esencia, el proyecto lukácsiano de una ética de la personalidad se ha mantenido pero despojado de la promesa marxista y del concepto de genericidad. Agnes Heller ha reorientado sus esfuerzos para mostrar la posibilidad, que ella sigue creyendo real, de una moral como vinculación consciente con los valores en medio de las escisiones modernas, la posibilidad de una racionalidad del carácter, personalidad,

---

<sup>224</sup> Ibíd. p. 257.

como forma de trascender la atomización de las relaciones modernas. Pero ahora, en lugar de hacerlo desde la filosofía de Marx lo hará mediante un "paradigma de la objetivación en sí" que busca su fundamento en la expresividad intersubjetiva de la vida cotidiana.

## 7. LA VIDA COTIDIANA.

Agnes Heller, en el artículo autocrítico que he citado reiteradamente, "My Philosophy"<sup>225</sup>, señala que su libro Sociología de la vida cotidiana<sup>226</sup> marca su cambio de rumbo desde la dependencia teórica del marxismo de Lukács hacia su filosofía personal. Esto no quiere decir, como ella misma se encarga de aclarar, que en este libro este formulado de manera disferenciada su punto de vista filosófico. Lo que señala es que en él ya se apunta, en medio de "muchacha confusión", este punto de vista. Un punto de vista que ella considera no sólo diferenciado del marxismo sino no ligable a ningún "ismo". En su propia relectura, la Sociología de la vida cotidiana tendría dos partes bien diferenciadas. La primera, que nos dice fue escrita antes de 1968, participaría de las esperanzas de la "Nueva Izquierda" de aquellos años de una "revolución de la vida cotidiana". Esta primera parte estaría escrita en polémica con el Heidegger de Ser y tiempo que consideraba la cotidianidad como un ámbito esencialmente alienado. La segunda parte del libro, escrita un año después, daría cuenta de un cambio de paradigma respecto a

---

<sup>225</sup> Burnheim, J., (ed), The Philosophy of Agnes Heller, en prensa.

<sup>226</sup> Heller, A., Sociología de la vida cotidiana, Península, Barcelona, 1977 (la edición húngara es de 1970), trad. de José Francisco Ivars y Enric Pérez Nadal. Los trabajos recogidos en Historia y vida cotidiana (Grijalbo, Barcelona, 1972, trad. de Manuel Sacristán) constituyen trabajos preparatorios de la Sociología... por ello me remitiré a ésta cuando hable de la primera concepción de la vida cotidiana de Agnes Heller.

la primera. Esta parte estaría escrita bajo la influencia de Wittgenstein. En la autointerpretación de Agnes Heller, la primera parte del libro tematizaba la vida cotidiana como crítica de la alienación en la cotidianidad, es decir, desde una perspectiva inspirada en el lema de la Nueva Izquierda de "cambiar la vida". Por el contrario, el objetivo de la segunda consistiría en la formulación de lo que Agnes Heller considera el núcleo todavía válido de su pensamiento filosófico, "el paradigma de la objetivación en sí". La vida cotidiana sería desde este punto de vista el ámbito cuyo análisis permite formular de forma hipotética los rasgos generales de la socialización humana entendida como constitución de la intersubjetividad. Este paradigma, entendido en sentido débil como visión comprensiva, es lo que denominaré paradigma de la objetivación en sí.

Pero lo cierto es que aunque Agnes Heller vea retrospectivamente en la Sociología de la vida cotidiana la formulación de una posición filosófica propia, en dicho libro las cosas no están tan claras como se pretende. En primer lugar la crítica a Heidegger que informa la primera parte esta tomada literalmente de la que realiza Lukács en la Peculiaridad de lo Estético y cumple el mismo propósito: si bien la alienación de la vida cotidiana es un dato incontestable, también en medio de la alienación se produce desarrollo genérico. En la concepción evolucionista de Marx y Lukács el desarrollo hacia la creciente humanización del hombre hacía de la vida cotidiana un ámbito ineludible para la socialización del hombre. La vida cotidiana sería una segunda naturaleza que el hombre encuentra hecha y que

debe apropiarse para reproducirse y para reproducir la sociedad. En este ámbito es donde se dan las "necesidades" que, al no poder ser satisfechas en una cotidianidad determinada, "empujan" hacia adelante el constante desarrollo genérico del hombre<sup>227</sup>. Estas necesidades surgen de "objetivaciones" y se plasman en "objetivaciones" que actúan sobre la "naturalidad" de la vida cotidiana alterándola y, finalmente, restableciéndola a un nivel superior en el que quedan integradas. Este proceso constante de retroceso de la barreras naturales en dirección a la completa autodeterminación del hombre, hacia el comunismo entendido como completa humanización del hombre, es el que quedaría desvelado con el análisis de la vida cotidiana. La Sociología de la vida cotidiana, por tanto, formaba parte del proyecto lukácsiano de expresar la totalidad de lo humano en forma de una filosofía de la historia en la que las formas más concretas y las más abstractas de la existencia social están ligadas de forma cuasi causal dentro del devenir imparable de la humanización del hombre y del retroceso de la barreras naturales. Lukács mismo, en el prólogo que dedicó al libro, aunque observa el carácter "implícitamente crítico" hacia algunas de sus posiciones de la Estética y de la Ontología, veía en él el tipo de trabajos que preparan la filosofía del futuro, no la de Agnes Heller claro, sino la del anunciado renacimiento del marxismo.

Por tanto, y al contrario de lo que afirma Agnes Heller, esta primera aproximación de la discípula de Lukács a la vida

---

<sup>227</sup> Los conceptos de necesidad y objetivación en Marx son analizados en profundidad en el libro de Agnes Heller Teoría de las necesidades en Marx, Península, Barcelona, 1986, trad. de J.F. Yvars.



cotidiana nada tiene en principio que ver con la concepción política desarrollada por la Nueva Izquierda frente a las nuevas formas de dominación capitalista y a la ortodoxia marxista. Además, en modo alguno se habla en todo el libro de la "revolución de la vida cotidiana".

Tampoco se advierte en esta obra ningún cambio de paradigma entre las partes que lo componen, más bien lo que sobresale es el carácter circular y reiterativo del estilo de escritura de su maestro. Pero además, el llamado paradigma de la objetivación, en la forma en que aparece en la Sociología de la vida cotidiana, no puede considerarse una filosofía propia de Agnes Heller sino una reelaboración de la filosofía última de Lukács y de su interpretación de los Manuscritos de Marx. La Sociología de la vida cotidiana es un libro de la Escuela de Budapest, un libro que forma parte de ese proyecto auspiciado por la filosofía y el magisterio del viejo Lukács.

La vida cotidiana es dentro de este proyecto un marco estructural invariable en el que se van desarrollando a través de un proceso de apropiación, transformación y reproducción por parte de los hombres, un proceso entendido como humanización y evolución, los contenidos de la esencia genérica. La Sociología de la vida cotidiana queda mejor definida como una parte de la reformulación de la gran narrativa marxista como modelo expresivista llevada a cabo por Lukács.<sup>228</sup>

---

<sup>228</sup> Una crítica de este modelo expresivista puede verse en el artículo de Martin Jay "Vico y el marxismo occidental" recogido Socialismo "fin-de-siècle", Nueva Visión, Buenos Aires, 1990, trad. de Ofelia Castillo. En él se explica como el principio verum-factum de Vico fue extrapolado por Lukács, por medio de la categoría de trabajo, para explicar la praxis humana como constitución del mundo:

El primer acercamiento de Agnes Heller a la vida cotidiana, como acabamos de ver, estaba profundamente ligado a la actividad teórica de la Escuela de Budapest y a la reformulación filosófica de la obra del primer Marx por el viejo Lukács. La peculiaridad que diferenciaba el análisis de Heller del de Lukács era que ampliaba la concepción de su maestro. Si Lukács en la Peculiaridad de lo estético buscaba mostrar los orígenes del arte y la ciencia en la vida cotidiana para explicar su función

---

La reducción de la praxis a la construcción simplifica demasiado las complejas maneras en que los hombres actúan en el mundo. Sobre todo, la creación de un universo simbólico compartido no sería comprendida de la misma manera que la creación de un mundo de artificios. El hombre es algo más que el homo faber, y el principio verum-factum no puede explicar los actos que trascienden esa imagen de la condición humana. (p.98)

La crítica de Habermas a la Escuela de Budapest se basa en idénticos motivos y utiliza, precisamente, la Sociología de la vida cotidiana para ejemplificarla. Esta crítica es desarrollada por Habermas en el "Excurso sobre el envejecimiento del paradigma de la producción" en El discurso filosófico de la modernidad, Taurus, Madrid, 1989, trad. de Manuel Jiménez Redondo. En la crítica de Habermas el paradigma desarrollado por la Escuela de Budapest es entendido como una derivación del paradigma de la producción y señala tres objeciones básicas:

1. "el paradigma de la producción delimita el concepto de praxis en términos tales, que cabe preguntarse cuál es la relación que existe entre el tipo paradigmático de actividad que representan el trabajo o la fabricación de productos y la totalidad de todas las demás formas de manifestación cultural de los sujetos capaces de lenguaje y acción".(p. 103)
2. "El paradigma de la producción define el concepto de praxis en tales términos naturalistas, que cabe preguntarse si del proceso de metabolismo entre la sociedad y la naturaleza pueden obtenerse aún contenidos normativos".(p. 103)
3. "El paradigma de la producción da al concepto de praxis un tan claro significado empírico, que se plantea la cuestión de si no pierde su plausibilidad con el final, históricamente ya a la vista, de la sociedad del trabajo"(p. 104)

social<sup>229</sup>, Heller lo extendía al resto de las objetivaciones superiores como la filosofía o la religión. Además, Heller ampliaba la categoría de trabajo de Lukács, equivalente a la techné aristotélica, como fundamento de la praxis del hombre dando paso a una concepción más flexible donde la acción consciente orientada por valores, la energeia tenía también una enorme relevancia práctica. De este modo Agnes Heller hacía hueco en el macrodiscurso lukácsiano al desarrollo de la individualidad consciente, al desarrollo de la personalidad. La tensión que atraviesa de parte a parte el libro será precisamente esta búsqueda de un espacio para una ética de la personalidad dentro del desenvolvimiento del mundo social.

Uno de los propósitos centrales de la Sociología de la vida cotidiana era el de mostrar que la alienación presente en la vida cotidiana de las sociedades modernas no es inherente a la vida cotidiana como tal. Esto es, que es pensable una cotidianidad no alienada. Por lo tanto, en tal planteamiento era esencial la definición de alienación acuñada en los Manuscritos y recuperada por Lukács. La alienación era la separación existente entre la esencia genérica y el individuo. "El concepto de «esencia

---

<sup>229</sup> Aquí puede aventurarse el origen schilleriano de muchas de las intuiciones de Lukács:

El arte y la ciencia se hallan libres de todo lo positivo y de cuanto han producido las convenciones humanas, y ambos gozan de una inmunidad absoluta contra la arbitrariedad de los hombres (Schiller, Cartas sobre la educación estética del hombre, Carta IX, p. 57, Aguilar, Buenos Aires, 1981, trad. de Vicente Romano).

Esta "peculiaridad" hace que para Schiller el arte y la ciencia rompan el círculo de las convenciones y apunten hacia una realidad más real.

genérica», tomado del joven Marx y de Lukács, era central en mi filosofía original de la vida cotidiana. Tenía el propósito de mantener una gran narrativa progresista tras el cauto abandono de la variable independiente marxista de la historia (el desarrollo de las fuerzas productivas), y de servir como sustituto secular del «Espíritu del Mundo» hegeliano. En este relato, la invencibilidad de la «sustancia humana» garantizaba la acumulación de ciertos valores positivos"<sup>230</sup>. Es decir, la concepción originaria de la vida cotidiana buscaba devolver al marxismo una filosofía de la historia que restituyera el carácter objetivo del progreso y que a la vez explicará la racionalidad de la totalidad humana en desarrollo como producto humano.

Con lo que ella denomina su cambio de paradigma, básicamente el abandono de la gran narrativa marxista, la "sustancia humana", "el ser genérico", "la naturaleza humana", son sustituidos por la "condición humana". "Condición humana" es un concepto que ya no está prisionero del evolucionismo de los conceptos acuñados por Marx y que subraya, por el contrario, "el papel de la autodeterminación" frente a las determinaciones. La recuperación de la categoría de "condición humana" es significativa porque supone la ruptura definitiva de Agnes Heller con la Ontología de Lukács, no sólo con la versión de la misma rechazada por la Escuela de Budapest sino con la que habían aceptado como "realidad social" enfrentada, precisamente, a una eterna "condition humaine". El cambio es crucial porque el optimismo de la filosofía de la historia es sustituido por la acción

---

<sup>230</sup> Heller, A., "My Philosophy", recogido en Burnheim, J. (ed) The Philosophy of Agnes Heller, en prensa.

consciente frente al mundo, la personalidad que se identifica con la sustancia humana pasa a convertirse en el individuo que busca determinar su personalidad frente a las determinaciones del mundo. Pero este cambio fundamental ocurrirá muchos años después de la escritura de la Sociología de la vida cotidiana.

En adelante, intentaré mostrar cómo este cambio de paradigma divide en dos momentos diferenciados y al tiempo próximos la teorización de la vida cotidiana por Agnes Heller. El cambio que opera entre ambos es el abandono del marxismo como macrodiscurso omniexplicativo. Sin embargo, y puesto que la primera concepción helleriana de la vida cotidiana dio pie y fue entendida de forma no injustificada, sobre todo en Europa occidental, en términos de la "revolución de la vida cotidiana" comentaré bajo este epígrafe la primera concepción de Heller de la vida cotidiana en contraste con las aproximaciones que desde otras perspectivas se dieron del mismo tema. A continuación se discutirá con más detalle la posición hasta ahora definitiva de Agnes Heller sobre la cuestión, el por ella denominado "paradigma de la objetivación en sí".

a). La revolución de la vida cotidiana.

Ya se he podido entrever que el pensamiento de Agnes Heller tiene un carácter ambiguo en su elaboración. Por una parte mantiene la pretensión de constituir una filosofía personal, en un primer momento como "gran filosofía", un propósito que ya en su momento podía parecer algo trasnochado en una época de filosofía con efe minúscula, pero no puede desligarse de la

enorme influencia de Lukács. Esta influencia, durante mucho tiempo enorme y ahora perfectamente perceptible, se manifiesta a veces como crítica, otras dando voz exacta a los pensamientos de su maestro, casi siempre en su permanencia dentro del horizonte de problemas y de temas del filósofo húngaro. Al tiempo, parece como si Agnes Heller, consciente de la soledad filosófica con la que el viejo Lukács elaboró su filosofía, ajena salvo en algunas ocasiones desairadas a toda filosofía posterior a los años treinta, buscara tender puentes, dialogar, entre su fidelidad hacia una forma de hacer filosofía que no traspasó el ámbito de Lukács y sus discípulos y las corrientes de pensamiento contemporáneas afines a sus propias inclinaciones. Sin embargo, la búsqueda de este diálogo ha hecho que su pensamiento quede en muchas ocasiones oculto bajo la opacidad de las discusiones del día, que su filosofía semeje más una mezcla ecléctica de elementos tomados de sus contemporáneos, desprovistos de originalidad y empalidecidos. La consecuencia para la recepción de su obra es que frecuentemente se discutan más sus elementos externos que su filosofía original, que aparezca como una comentarista de Marcuse o Habermas, o como una teórica de segunda generación del activismo radical de la Nueva Izquierda. La recepción de la obra de Agnes Heller en Italia es en esto ejemplar. Sin embargo, los problemas que Heller ha apropiado con su filosofía eran en realidad problemas que se planteaban desde la propia filosofía desarrollada por la Escuela de Budapest a partir de la vuelta a Marx planteada por Lukács. Problemas que otros autores también planteaban pero que sobre todo eran relevantes desde este punto de vista filosófico. Esto es lo que

ocurrió con la problemática de la vida cotidiana. En realidad era esta una problemática directamente heredada de su maestro pero que coincidía extraordinariamente con preocupaciones paralelas desarrolladas por otros autores<sup>231</sup>. Esto hizo que al entrar en diálogo con las corrientes occidentales afines, inevitablemente, el campo de reflexión de lo cotidiano acotado por Lukács, el pensamiento cotidiano en relación con las objetivaciones superiores, en concreto con el arte, se extendiera en la obra de Heller en la dirección de una "crítica de la vida cotidiana".

Henri Lefebvre, seguramente el primer pensador que teorizó desde el marxismo sobre la vida cotidiana, ya en 1947, imprimió al tema este sesgo crítico con su Critique de la vie quotidienne<sup>232</sup>. Lefebvre se hacía eco en su obra de la decepción de una parte de la izquierda europea tras el entusiasmo del final de la segunda guerra mundial. Las esperanzas suscitadas tras el final de la guerra, el prestigio del socialismo en la lucha contra el fascismo, no se habían plasmado en una sociedad más justa. Todo lo contrario. En el campo socialista las perspectivas no ofrecían razones para el optimismo. Ya entonces se preguntaba pesimista si la alienación había desaparecido o siquiera disminuido en los países del socialismo real. En el campo capitalista la pregunta era si el enorme impulso de la

---

<sup>231</sup> Dos buenas visiones generales del panorama de reflexión en torno a la vida cotidiana pueden verse en los artículos de Josep Picó "La sociología de la vida cotidiana" y Franco Crespi "El miedo a lo cotidiano". Ambos artículos están recogidos en Debats, núm. 10, diciembre de 1984, pp. 86-87 y 100-102 respectivamente.

<sup>232</sup> Lefebvre, H., Critique de la vie quotidienne, L'Arche Editeur, París. Vol. I, "Introduction", 2a. ed. 1977. Vol. II, "Fondements d'une sociologie de la quotidienneté", 1980.

resistencia había hecho más libres, en la dirección del socialismo, a las sociedades occidentales tras la guerra. La respuesta era que la izquierda había cometido graves fallos y que la alienación de la cotidianidad en el Este y la manipulación e intromisión de la técnica en la vida cotidiana en occidente eran la contrastación palmaria de estos errores. Así, la vida cotidiana se convirtió en campo de contrastación de la política. La creciente alienación que prosperaba por doquier había convertido la vida cotidiana en monótona repetición sin perspectivas, en lo que denominó "cotidianidad". El libro intentaba recuperar la olvidada categoría de alienación, "sobre todo por Lenin", y de esta manera reconstruir el marxismo como crítica de la alienación. Y esto para Lefebvre equivalía a convertir al marxismo en "conocimiento crítico de la vida cotidiana". En palabras de Lefebvre "L'objet de notre étude, c'est la vie quotidienne, avec la pensée ou plutôt le projet (le programme) de la transformer".<sup>233</sup> El análisis de la vida cotidiana de Agnes Heller también colocaba en un lugar central la categoría de la alienación pero no directamente desde la perspectiva de elaborar una crítica de la vida cotidiana alienada, de la "cotidianidad", sino como baremo con el que medir en sociedades diversas la distancia que mediaba entre los individuos reales y la esencia genérica, entre los desarrollos de una sociedad y las posibilidades existentes para los

---

<sup>233</sup> Lefebvre, H., Critique de la vie quotidienne, op. cit., vol. II, p. 8. Lefebvre ha condensado sus reflexiones sobre la vida cotidiana, centrándose en la vida de las sociedades modernas occidentales, en su libro La vida cotidiana en el mundo moderno, Alianza Editorial, Madrid, tercera ed. 1984, trad. de Alberto Escudero.



individuos de apropiarlos. Esta perspectiva está presente, por ejemplo, en sus análisis El hombre del Renacimiento y Aristóteles y el mundo antiguo que podrían ser considerados desde este punto de vista como historias de la vida cotidiana. El análisis de la vida cotidiana nos mostraría de este modo un cuadro fidedigno de la relación entre individuo y sociedad, de su desarrollo y de su alienación:

El hombre sólo puede reproducirse en la medida en que desarrolla una función en la sociedad: la autoproducción es, por consiguiente, un momento de la reproducción de la sociedad. Por lo tanto, la vida cotidiana de los hombres nos proporciona, al nivel de los individuos particulares y en términos muy generales, una imagen de la sociedad respectiva, de los estratos de esta sociedad. Nos proporciona, por una parte, una imagen de la socialización de la naturaleza y, por otra, el grado y el modo de su humanización<sup>234</sup>

Karel Kosík emprendió en su Dialéctica de lo concreto<sup>235</sup> una vía intermedia entre la "crítica de la cotidianidad" de Lefebvre y la concepción filosófica de la vida cotidiana de Lukács y Heller. En esta obra lo que se busca es la formulación de un paradigma de la objetivación que fundamente la crítica de la pseudoconcrección de la vida cotidiana. Este intento de acercamiento a la vida cotidiana era entendido como una vuelta a Marx que superase las concepciones deterministas y subjetivistas apelando a una filosofía de la historia que, al distanciarnos de la naturalidad de la cotidianidad, nos mostrara

---

<sup>234</sup> Heller, A., Sociología de la vida cotidiana, op. cit. p. 20.

<sup>235</sup> Kosík, K., Dialéctica de lo concreto, Grijalbo, México, 1967, trad. de Adolfo Sánchez Vázquez.

su verdad y su enajenación. Así, "el paso de la inautenticidad", la pseudoconcrección de la cotidianeidad, a la "autenticidad es un proceso histórico, efectuado tanto por la humanidad (la clase social, la sociedad) como por el individuo, el análisis de las formas concretas de ese proceso debe abarcar y respetar ambos procesos"<sup>236</sup>. El proceso de destrucción de la pseudoconcrección "del mundo enajenado de la cotidianeidad" se realiza en la reflexión de Kosík en tres fases: como enajenación, como modificación existencial y como transformación revolucionaria. Como enajenación porque es necesario que la consciencia se sustraiga al mundo cotidiano para conocer su fetichización y enajenación. Esta enajenación de la conciencia puede reflejarse como posición acrítica o como "sentimiento de lo absurdo". El "sentimiento de lo absurdo" es la actitud que permite desfetichizar la vida cotidiana al distanciarse de ella y su naturalidad, y de este modo ejercer una "violencia" que incite a su transformación. El arte, en la interpretación de Kosík, ejemplificaría en muchas ocasiones esta "violencia" que permite encontrar salida a la cotidianeidad y que destruye la pseudoconcrección. Kosík ejemplifica esta función del arte en la obra de Kafka. La postura de Lukács es al tiempo parecida y opuesta. El arte en Lukács es antropomórfico y por tanto retrata la alienación de la vida cotidiana sin traspasarla críticamente, pero es fundamental por la percepción del mundo humano que nos ofrece. Esta concepción realista del arte es la que llevó a Lukács a devaluar el arte moderno. Un arte en el que el hombre ha perdido su papel protagonista ya no representa la función

---

<sup>236</sup> Kosík, K., Dialéctica de lo concreto, op. cit. p. 102.

antropológica que Lukács le adjudicaba. El conservadurismo artístico de Lukács era por tanto producto de su pretensión de dar al arte una función social constante a lo largo de la historia humana. La ciencia, en cambio, es concebida como una objetivación desantropomorfizadora, y por tanto superadora de la cotidianidad alienada:

La desantropomorfización que lleva a cabo la ciencia es un instrumento del dominio del mundo por el hombre: es un paso a consciencia, un levantamiento a método, de aquel comportamiento que, como hemos mostrado, empieza con el trabajo, separa al hombre del animal y le ayuda a hacerse hombre. El trabajo y la forma consciente más alta nacida de él, el comportamiento científico, no es pues sólo un instrumento de dominio del mundo de los objetos, sino también, por ser eso, un rodeo que, por el descubrimiento cada vez más rico de la realidad, enriquece al hombre mismo, le hace más completo y más humano de lo que podría serlo sin él.<sup>237</sup>

En la segunda fase de destrucción de la pseudoconcrección de la vida cotidiana -volvemos ahora al planteamiento de Kosík- en la modificación existencial, "el sujeto se percata de sus propias posibilidades y las elige. No cambia el mundo, pero cambia su actitud hacia el mundo. La modificación existencial no es una transformación revolucionaria del mundo, sino el drama personal del individuo en el mundo"<sup>238</sup> Esta elección queda desvalorizada por Kosík si el individuo que se libera de una existencia que no le pertenece lo hace impulsado por el hecho de que juzga la cotidianidad sub specie mortis. Es decir, se eleva

---

<sup>237</sup> Lukács, G., La peculiaridad de lo estético, vol. I, Grijalbo, Barcelona, 1982, trad. de Manuel Sacristán, p. 167.

<sup>238</sup> Ibíd. p.103.

sobre la cotidianidad pero perdiendo el sentido de su propia acción, puesto que no se inscribe en la dialéctica de la "transformación revolucionaria". De forma harto expresiva dice Kosík:

La decisión en pro de la autenticidad sub specie mortis finaliza en el romanticismo aristocrático del estoicismo (bajo el signo de la muerte se vive auténticamente lo mismo en el trono que entre cadenas) o bien se realiza como decisión en pro de la muerte. Pero esta forma de modificación existencial no es la única, y ni siquiera el modo más frecuente o adecuado de realizarse auténticamente el individuo. Es sólo una elección histórica, con un claro y determinado contenido social y de clase.<sup>239</sup>

En la crítica de Kosík se trasluce una profunda crítica a Heidegger combinada con la confianza en que la dialéctica marxista y su poder para desvelarnos la forma en la que los hombres construyen la historia puede dar sentido a la realización auténtica del individuo. No obstante, Kosík no considera que la historia de forma naturalista ni teleológica, sólo nos dice que la historia la crean los hombres y que "en último termino, sólo llega a tener sentido si la constituímos desde la perspectiva de la intencionalidad (el futuro)".<sup>240</sup> El punto de vista de Agnes

---

<sup>239</sup> Ibíd. p. 104.

<sup>240</sup> Heller, A. "On The New Adventures Of The Dialectic", Telos, Spring, 1977, pp. 134-142. El artículo de Heller es un análisis comparado de la Dialéctica de lo concreto con otras "nuevas aventuras de la dialéctica": la Crítica de la razón dialéctica de Sartre, la Dialéctica negativa de Adorno y la Ontología de Lukács. Heller, a pesar de criticar la ausencia del concepto de alienación en el libro de Kosík, se muestra mucho más próxima filosóficamente de éste que del Lukács de la Ontología. Los artículos "Karel Kosík y la filosofía dialéctica de la praxis" y "Praxis, totalidad, filosofía", de Francisco Fernández-Santos (recogidos en su libro Historia y filosofía, Península, 2a. ed. 1969) constituyen una buena introducción en castellano

Heller estará muy próximo al planteamiento de Kosík. De hecho en el capítulo final de la Sociología de la vida cotidiana está dedicado a "la personalidad en la vida cotidiana". Una persona o personalidad es el hombre que trascendiendo la particularidad de la vida cotidiana se identifica con la esencia genérica, con los valores genéricos, rompiendo de esta manera con las determinaciones de la vida cotidiana y determinándose a sí mismo como individuo.

Pero la verdadera eclosión de estudios sobre la vida cotidiana se produjo en los años sesenta y setenta con la Nueva Izquierda. Aunque tan importantes como los estudios sobre la misma fueron los movimientos sociales desencadenados en dirección a una transformación revolucionaria de la cotidianidad. La importancia de la Nueva Izquierda con referencia a Agnes Heller radica en que sus planteamientos influyeron en la discípula de Lukács de modo que imprimió un sesgo político a su concepción de la vida cotidiana. De este modo el análisis de la vida cotidiana como análisis filosófico de la realidad social humana pasó a ser una crítica de la vida cotidiana bajo la fórmula de "cambiar la vida".

Bruce Brown<sup>241</sup> en una monografía escrita desde la euforia del momento ha explicado detalladamente los orígenes intelectuales de la Nueva Izquierda y su programa de transformación. Estos primeros se encontrarían en autores como Wilhelm Reich, Erich Fromm, Herbert Marcuse, la Escuela de

---

a la Dialéctica de lo concreto.

<sup>241</sup> Brown, B., Marx, Freud y la crítica de la vida cotidiana, Amorrortu, Buenos Aires, 1975, trad. de Flora Setaro, rev. de Jorge A. Zarza.

Francfort y, en menor medida, el surrealismo francés y autores como Henri Lefebvre. A pesar de la diversidad de autores y corrientes Brown encuentra en todos ellos una cierta comunidad de intereses. Uno de ellos sería la revalorización que hacen del psicoanálisis, algo que se aleja de nuestro propósito porque el antipsicologismo de Lukács fue heredado por sus discípulos, y el otro "la determinación de reconstruir el marxismo como crítica de la vida cotidiana". Por tanto los orígenes intelectuales de la Nueva Izquierda nos retrotraen al marxismo de los años veinte y una parecida tarea crítica que enlazaba el ámbito de la política y el de la cultura. Para Brown el marxismo crítico de los años veinte fue la reacción contra un nuevo capitalismo que invadía todos los ámbitos de la cultura, la Nueva Izquierda, por su parte, sería en su caracterización, que ahora nos resulta sorprendente, la reacción ante "los primeros estertores de su agonía mortal". Pero por encima de estas peculiaridades había una crítica común al marxismo ortodoxo. Los marxistas de los años veinte, mediante el recién recuperado concepto de alienación de Marx, criticaban la reducción de la emancipación a la liberación de la explotación en el trabajo operada por el discurso teórico-político de la Unión Soviética. Obviamente, tal reducción distaba mucho de verse acompañada en la práctica de una emancipación en el trabajo, pero lo que se criticaba eran las consecuencias de tal reducción jacobina. La Nueva Izquierda puso en contacto la experiencia política soviética que condujo al estalinismo con la sociedad manipulada de consumo occidental, de este modo radicalizó la crítica de Rosa Luxemburgo al bolchevismo dando como resultado una concepción que relativizaba la toma del poder

político, el instrumento clásico de la política revolucionaria, en la construcción de una sociedad socialista y que enfatizaba la necesidad de cambios radicales en la vida de los hombres como vehículo de transformación revolucionaria. Sumariamente, "la Nueva Izquierda fue (...) un intento de ruptura con la religión del progreso industrial que había vuelto a imponerse en el marxismo, para no hablar de toda la sociedad occidental"<sup>242</sup> Esta extensión de la lógica de la industrialización que avanzaba por las dos vertientes del telón de acero fue entendida en términos emocionales y dramáticos como una crisis de civilización, algo que sin duda recuerda a la percepción del mundo por el joven Lukács: "la crisis de la civilización exigía una respuesta global, «una revolución increíblemente radical que se extendiera realmente a todas las esferas». Para alcanzar esta meta «debían utilizarse todos los medios que permitieran destruir las ideas de familia, nación y religión». «Transformad el mundo, decía Marx. Cambiad la vida, decía Rimbaud»; para André Breton y los surrealistas, «estas dos consignas son sólo una»<sup>243</sup>. Esta revolución fue concebida, por tanto, como una transformación de la vida cotidiana. La crisis del sujeto revolucionario clásico, la experiencia de la clase obrera como clase revolucionaria y su asimilación por la lógica del consumo y su hibernación en el socialismo real, animó a la Nueva Izquierda a buscar un nuevo sujeto y una redefinición de la política. El nuevo sujeto fue

---

<sup>242</sup> Arato, A. y Breines, P., El joven Lukács y los orígenes del marxismo occidental, FCE, México, 1986, trad. de Jorge Aguilar Mora.

<sup>243</sup> Brown, B., Marx, Freud y la crítica de la vida cotidiana, op. cit. p. 23.

buscado en los márgenes de la sociedad y el nuevo ámbito de la política en la transformación revolucionaria de la vida cotidiana, en la constitución de comunidades libres de la lógica de dominación del sistema en las que las necesidades no alienadas ni manipuladas pudieran cobrar expresión. Agnes Heller no se vió libre de este furor de la Nueva Izquierda por la teorización de la comuna, de la transformación de las relaciones sexuales, de la disolución de la familia, de la revolución de la vida cotidiana frente a la insuficiente revolución política, etc<sup>244</sup>. Pero, esto ha de señalarse, este proceso de aproximación de Agnes Heller a la teorización de la vida cotidiana por parte de la Nueva Izquierda y a sus temas favoritos fue realizada desde la perspectiva antecedente de la lukácsiana ontología del ser social.

La Nueva Izquierda representó un momento de negatividad teórica, de rechazo, que en su falta de sensibilidad hacia las

---

<sup>244</sup> Todos estos temas son tratados en distintos artículos recogidos en el libro titulado, significativamente, La revolución de la vida cotidiana. Los artículos, netamente de cuño "Nueva Izquierda" tienen títulos del estilo de "La teoría marxista de la revolución y la revolución de la vida cotidiana", "Estructura familiar y comunismo", "El futuro de las relaciones entre los sexos", etc. Por supuesto las "necesidades radicales" juegan un importante papel en la teorización de Heller como apoyatura de la subjetividad revolucionaria, exactamente igual que en la Nueva Izquierda y que en Marcuse, por más que estas sean representadas por tipos distintos de sujetos en una y en otros. Hay dos ediciones castellanas de La revolución de la vida cotidiana. La primera, que llevaba en la portada el lema novo izquierdista que reunía a Rimbaud y a Marx, "Cambiar el mundo es cambiar la vida", fue publicada con un prólogo de Enric Pérez Nadal y Gerard Vilar por Materiales, Barcelona, 1979. La segunda, que recogía los mismos artículos pero con distinta disposición era la misma compilación de Jacobo Muñoz y traducción de Gustau Muñoz, Enric Pérez Nadal e Iván Tapia, pero sin el prólogo de la anterior. Esta última fue publicada por Península, Barcelona, 1982. Una reflexión sumaria de Herbert Marcuse sobre la Nueva Izquierda y sobre las necesidades radicales puede verse en Calas de nuestro tiempo, Icaria, Barcelona, 1983, trad. de Pedro Madrigal.



mediaciones representadas por las instituciones democráticas, presentes en los países desde los que desarrollaron su teorización, desarrolló una crítica profundamente radical pero finalmente incapaz de articular una transformación constructiva. La Escuela de Budapest canalizó su pérdida de esperanzas en un proceso de "democratización" en las sociedades del Este hacia el mismo tipo de crítica igualmente estéril. La actualidad democrático-radical de Rosa Luxemburgo contrasta vivamente con la abstracción teórica desarrollada por los pensadores de la Nueva Izquierda del capitalismo y del socialismo real:

Si la democracia es en parte innecesaria y en parte obstaculizadora desde el punto de vista de la burguesía, desde el del proletariado es, precisamente por esto, necesaria e imprescindible. La democracia es necesaria, en primer lugar, porque crea las formas políticas (de autoadministración, derecho de voto, etc.) que pueden servir de impulsos y puntos de apoyo para el proletariado en su tarea de transformar la sociedad burguesa. En segundo lugar, la democracia es imprescindible, porque sólo por medio de ella, por medio de la lucha por la democracia y el ejercicio de sus derechos, puede el proletariado alcanzar la conciencia de sus intereses de clase y de sus tareas históricas.

En una palabra, no es que la democracia sea imprescindible porque haga innecesaria la conquista del poder político por el proletariado, sino al contrario, porque convierte esta conquista del poder tanto en una necesidad como en una posibilidad.<sup>245</sup>

En la concepción de la vida cotidiana de Heller pueden señalarse tres momentos: un primer momento alrededor de 1970 profundamente influido por el pensamiento de Lukács, por el primer capítulo de la Estética, que daría como consecuencia la

---

<sup>245</sup> Luxemburgo, R., Obras escogidas, Ayuso, Madrid, 1978, trad. de Ramón García Cotarelo, vol. I, "Reformismo o revolución", p. 96.

sistematización de estas ideas con algunas variantes críticas respecto a su maestro en el libro Sociología de la vida cotidiana. Un segundo momento, que ya se ha mencionado, influido por la Nueva Izquierda y que convertiría estos planteamientos en una crítica implícita de la cotidianidad alienada de las sociedades del Este, en paralelo a la crítica de la cotidianidad manipulada del capitalismo desarrollada por los pensadores occidentales ya mencionados. Esta perspectiva está plasmada en los artículos de los primeros años setenta recogidos en La revolución de la vida cotidiana. Un tipo de crítica que tuvo validez momentánea, e incluso efímera, dentro de las luchas políticas y culturales del momento pero que poseía un alto contenido retórico como la propia Heller reconocerá. Y un tercer momento que supone el rechazo del programa de la revolución de la vida cotidiana y la vuelta a la concepción filosófica de la vida cotidiana entendida como paradigma de la objetivación en sí, pero ahora desligada de la gran narrativa marxista. El cambio de paradigma consiste, por tanto, en el abandono de la filosofía de la historia que daba sentido a la continuidad humana en términos de progreso, en términos de desarrollo de la esencia humana. Lo que cabe preguntarse es si el paradigma de la objetivación en sí puede sostenerse sin el apoyo de esta filosofía de la historia<sup>246</sup>. La respuesta de Heller será reformular este paradigma que explicaba la autoproducción del hombre y la producción del mundo humano a través de la reproducción

---

<sup>246</sup> Amadeo Vigorelli ha señalado este cambio de paradigma que se produce en el pensamiento de Agnes Heller en su artículo "Paradigm Changes in Critical Theory: Agnes Heller's reconsideration of rationality", Thesis Eleven, núm. 6, 1987.

particular en un modelo de racionalidad. Pero las bases lukácsianas de tal proyecto no pueden ser obviadas.

Lukács, en el prólogo de La peculiaridad de lo estético afirmó que "el comportamiento cotidiano del hombre es comienzo y final al mismo tiempo de toda actividad humana", con ello quería señalar la íntima conexión entre la vida cotidiana y las objetivación superiores producidas por el hombre. No es casual que el libro mismo se abra con la frase de Marx que reza "no lo saben, pero lo hacen" que explica la forma en que los hombres producen el mundo en la vida cotidiana. La vida cotidiana proporcionaba a Lukács la clave a un tiempo de la unidad de lo humano y de su continuo desarrollo. Es decir, proporcionaba un concepto de esencia genérica en continuo desenvolvimiento:

Si nos presentamos la cotidianidad como un gran río, puede decirse que de él se desprenden, en formas superiores de recepción y reproducción de la realidad, la ciencia y el arte, se diferencian, se constituyen de acuerdo con sus finalidades específicas, alcanzan su forma pura en esa especificidad -que nace de las necesidades de la vida social- para luego, a consecuencia de sus efectos, de su influencia en la vida de los hombres, desembocar de nuevo en la corriente de la vida cotidiana. Esta se enriquece pues constantemente con los supremos resultados del espíritu humano, los asimila a sus cotidianas necesidades prácticas y así da luego lugar, como cuestiones y como exigencias, a nuevas ramificaciones de las formas superiores de objetivación. En ese proceso hay que estudiar detalladamente las complicadas interrelaciones entre la consumación inmanente de las obras en la ciencia y en el arte y las necesidades sociales que son las que las despiertan, las que ocasionan su origen. Sólo a partir de esa dinámica de la genesis, el despliegue, la autonomía y la raíz en la vida de la humanidad, pueden conseguirse las peculiares categorías y estructuras de las reacciones científicas y artísticas del hombre a

La influencia del primer capítulo de La peculiaridad de lo estético, titulado "Problemas del reflejo en la vida cotidiana" y dividido en los epígrafes "Caracterización general del pensamiento cotidiano" y "Principios y comienzos de la diferenciación", fue muy profunda sobre la propia concepción de Agnes Heller. En él aparece una primera teorización del papel de las necesidades y de la función de las objetivaciones superiores. No es casual que la propia Heller, entonces ayudante de su maestro, trabajara junto a Lukács comentando el manuscrito, como indica éste en el prólogo de la obra. En este capítulo primero de la obra de Lukács aparecen, por tanto, muchos de los problemas que Agnes Heller abordará en su propia reflexión sobre la vida cotidiana: la importancia del trabajo en el proceso de humanización, la vinculación en la vida cotidiana de teoría y praxis, el compromiso del hombre entero en la vida cotidiana, la trascendencia de lo cotidiano por el hombre enteramente, la crítica a la concepción heideggeriana de la cotidianidad, la función de las objetivaciones y su origen en la vida cotidiana, la función de las necesidades en la reproducción y transformación de la vida cotidiana.

La crítica a Heidegger en La peculiaridad de lo estético es necesariamente frontal, no porque Lukács no reconozca la alienación en la vida cotidiana sino porque el filósofo alemán no da ninguna relevancia a su carácter esencial como fuente de

---

<sup>247</sup> Lukács, G., La peculiaridad de lo estético, Grijalbo, Barcelona, 1982, Vol. I, trad. de Manuel Sacristán, pp. 11-12.

reflexión y conocimiento del hombre y como parte fundamental de la socialización del hombre y de su reproducción socializada:

Este profundo pesimismo [de Heidegger], que hace de la cotidianidad una esfera de desesperada decadencia, de ser-arrojado «a la publicidad del todo-el mundo», «a falta de suelo de la cháchara», tiene necesariamente que empobrecer y desfigurar su esencia y su estructura: si la práctica de la cotidianidad pierde su vinculación dinámica con el conocimiento, con la ciencia, según esa descripción fenomenológica-ontológica, si el conocimiento y la ciencia no surgen de las cuestiones planteadas por la cotidianidad, si ésta no se enriquece constantemente con los nuevos resultados que producen aquellos ni se ensancha y profundiza con ellos, entonces la cotidianidad pierde precisamente su auténtico rasgo esencial, lo que hace de ella la fuente y la desembocadura del conocimiento en la acción humana. Vaciada de todas estas interacciones, la cotidianidad aparece en Heidegger como exclusivamente dominada por las fuerzas de la alienación, que deforman al hombre. El otro momento, el que mueve hacia adelante en la alienación y a pesar de la alienación, desaparece con la «depuración» ontológica de los fenómenos.<sup>248</sup>

Para Lukács, el interés primero en la vida cotidiana no reside, por tanto, en que sea el terreno en el que se mida la alienación presente de los hombre, como ocurre en el caso de Lefebvre o de la Nueva Izquierda, sino en que nos proporciona las claves de las mediaciones que hacen posible el autoconocimiento humano y que permiten, por tanto, la transformación de la vida de los hombres:

En la vida y el pensamiento cotidianos aparecen cada vez más mediaciones, y más ricas, complicadas y amplias, pero siempre bajo la forma de su característica inmediatez. Aun más: hemos comprobado incluso que el movimiento progresivo de la sociedad

---

<sup>248</sup> Lukács, G., La peculiaridad de lo estético, Vol. I., op. cit. pp. 71-72.

desarrolla paulatinamente sistemas de objetivación que, aunque poseen una acusada independencia respecto de la vida cotidiana, se encuentran sin embargo en interacción ininterrumpida y cada vez más rica con ella, de tal modo que no podemos ni imaginarnos nuestra propia vida cotidiana sin esas objetivaciones<sup>249</sup>

Por tanto, las objetivaciones que el hombre desarrolla no sólo no son comprensibles fuera de las necesidades creadas por una determinada cotidianidad sino que esa cotidianidad tampoco puede ser entendida si no se considera la forma en la que estas objetivaciones surgen de la vida cotidiana y actúan sobre ella. Esto es, sin la consideración de la vida cotidiana como ámbito en el que sugen las necesidades que permiten al hombre elaborar esas objetivaciones se pierde la perspectiva de totalidad humana que expresa la realidad social y se obtiene, por tanto, un cuadro sesgado y en consecuencia falso de la naturaleza humana. Sin esta perspectiva se perdería, para Lukács, la clave que ha permitido al hombre reflexionar sobre su propio mundo, el surgimiento de la autoconciencia del hombre como parte del proceso de humanización del hombre:

La génesis de la autoconciencia presupone una determinada altura de la consciencia de la realidad objetiva, y no puede desarrollarse sino en proceso, en interacción con esta última consciencia. Pero si queremos concebir ese proceso según su verdadera naturaleza, no debemos olvidar que la cotidianidad, el ejercicio y la costumbre del trabajo, la tradición y el uso de la convivencia y la colaboración de los hombres, y la fijación de estas experiencias en el lenguaje, tienden a transformar el mundo de las mediaciones, así conquistado, en un nuevo mundo de la inmediatez. Esta tendencia es, por una parte, la apertura que lleva a una ulterior conquista de la

---

<sup>249</sup> Ibíd. pp. 81-82.

realidad. Pues en la medida en que lo conquistado hasta el momento se convierte en posesión obvia y los esfuerzos necesarios en otro tiempo para aquellas conquistas cobran -por la costumbre, etc.-, ese carácter de inmediatez, surgen nuevos choques con la realidad objetiva aún no aclarada, con las intuiciones, representaciones y conceptos subjetivos de los hombres, lo cual ocurre tendencialmente a un nivel cada vez más alto; esos choques estimulan al descubrimiento de conexiones de legalidad que hasta ese momento eran desconocidas. Así se producen satisfacciones que despiertan a su vez necesidades nuevas, no sólo de ampliación, sino también de profundización y generalización esencial<sup>250</sup>

Lukács llega incluso a teorizar en términos de crisis en la vida cotidiana las escisiones morales de la modernidad que habían determinado el pensamiento de su juventud. En la modernidad se quiebra el equilibrio de transformación de la vida cotidiana puesto que ésta ya no nos proporciona por completo ese mundo cerrado de significados simbólicos que la hace aparecer como un mundo natural a los ojos de los hombre que viven en ella. Precisamente aquí surge la necesidad sentida por el viejo Lukács y anunciada en numerosas páginas de la Peculiaridad de lo estético y de la Ontología del ser social de elaborar una ética marxista. Una ética que permita la constitución de la personalidad en un mundo sin Sittlichkeit. Una ética que dé una pauta de conducta a los individuos infundiéndole de nuevo sentido a la vida cotidiana será una de las tareas prioritarias del renacimiento del marxismo. Mediante una ética tal y su puesta en práctica por los sujetos individuales, una ética inspirada en los valores del socialismo y en la identificación con la humanidad emancipada de Marx como nueva comunidad, las actitudes virtuosas

---

<sup>250</sup> Lukács, G., La peculiaridad de lo estético, vol.I, op. cit. p. 90.

de las personas con ella comprometida acabarían deviniendo en hábitos virtuosos, creando a un nivel superior una nueva Sittlichkeit:

La convivencia y la colaboración de los hombres ha dejado de ser una obvia «naturalidad» para cuya regulación bastaran la tradición de eficacia cotidiana, la costumbre, la opinión pública espontánea, incluso en posibles casos conflictivos particulares. Esa convivencia y esa colaboración se han hecho problemáticas, y para su resolución como problemas, para la conservación y reproducción contradictorias de una sociedad en sí misma contradictoria, los hombres tienen que elaborar nuevas objetivaciones, nuevos modos de comportamiento: uno de ellos es la ética.<sup>251</sup>

Esta tarea genuinamente lukácsiana es la que emprenderá Agnes Heller al construir su libro Sociología de la vida cotidiana en torno a dos núcleos de problemas: la estructura de las objetivaciones y una teoría de la personalidad.

Agnes Heller al enumerar en el prólogo a la edición castellana de la Sociología de la vida cotidiana<sup>252</sup> los motivos que la impulsaron a ocuparse de lo cotidiano señala en primer lugar la influencia de Lukács y su idea de la vinculación entre el pensamiento cotidiano y las formas superiores de pensamiento. El otro estímulo positivo que señala Heller es "la categoría husserliana de Lebenswelt y el escepticismo con que el padre de la fenomenología consideró el despegue del lenguaje de la ciencia

---

<sup>251</sup> Lukács, G., La peculiaridad de lo estético, vol. I, op. cit. pp. 116-117.

<sup>252</sup> Heller, A., Sociología de la vida cotidiana, Península, Barcelona, 1977, trad. de José-Francisco Ivars y Enric Pérez Nadal.



moderna con respecto a la «actitud natural»<sup>253</sup> Esta observación es importante retenerla porque Lukács en su obra La peculiaridad de lo estético sólo cita una vez, y de pasada, a Husserl, pero no cita en absoluto su libro Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. La influencia de Husserl en la concepción de Lukács de la vida cotidiana es mucho más importante que la de cualquier teorización marxista sobre el tema. Husserl liga directamente el surgimiento de la ciencia occidental a su origen en la vida cotidiana o, en su terminología, en el mundo de la vida, exactamente igual que Lukács: "el mundo de la vida como olvidado fundamento de sentido de la ciencia natural"<sup>254</sup>. Agnes Heller, al desligarse del proyecto lukácsiano con la publicación en 1985 de The Power of Shame reformulará su visión de la vida cotidiana de una manera mucho más próxima a Husserl. La vida cotidiana será concebida ahora como el ámbito imprescindible de socialización donde se aprehenden los significados compartidos, intersubjetivos, que proporcionan un sentido compartido del mundo, permiten la comunicación y satisfacen la necesidad del hombre de orientar su conducta racionalmente.

Los impulsos negativos que estimularon a Agnes Heller al escribir la Sociología de la vida cotidiana fueron Hegel y Heidegger. El primero por el nulo papel que otorgaba al hombre individual en su filosofía, el segundo porque en su filosofía la

---

<sup>253</sup> Heller, A., Sociología de la vida cotidiana, op. cit. p. 5.

<sup>254</sup> Husserl, E., Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental, Folios Ediciones, México, 1984, trad. Hugo Steinberg, rev. de Oscar Terán, p. 54.

vida cotidiana es caracterizada como vida enajenada por principio. El propósito de Agnes Heller era, por tanto, mostrar que la estructura de la vida cotidiana es intrascendible y fundamental para la reproducción del mundo social, pero además, que la vida cotidiana no alienada es al menos concebible y realizable por las personas capaces de trascender la particularidad del mundo cotidiano fragmentado.

El libro, nos dirá Heller, está estructurado en torno a dos focos: "la estructura de la personalidad y la estructura de las objetivaciones". El primer foco se desarrolla en torno a una "teoría de la personalidad" que polemiza con las concepciones esencialistas del hombre que distinguen entre un hombre fenoménico y otro sustancial. Bajo este punto de vista da igual que la sustancialidad se conciba "como caótico mundo de los instintos, como razón pura o como «núcleo humano» no corrompido por la sociedad", lo que se propone es, por tanto, una antropología social que entienda la esencia humana en su totalidad como autoconstitución:

La antropología del presente libro descansa sobre el supuesto de que la esencia humana no es el punto de partida, ni el «núcleo» al que se superponen las influencias sociales, sino que constituye un resultado; sobre el supuesto de que el individuo se encuentra desde su nacimiento en una relación activa con el mundo en el que nació y de que su personalidad se forma a través de esa relación. El individuo no puede ser nunca idéntico a la especie humana, pero puede mantener una relación consciente con ella -en este caso la personalidad no es particular, sino individual. La personalidad individual es el protagonista de este libro. Quise mostrar que cada hombre puede ser una individualidad, que puede haber también en la vida personalidades individuales, que

también la vida cotidiana puede configurarse individualmente.<sup>255</sup>

De esta manera lo que se busca es dar respuesta a la necesidad de una ética expresada por Lukács y que Agnes Heller construye como una teoría de la personalidad: la forma en la que el particular puede devenir individuo. Ferdinando Adornato<sup>256</sup> ha señalado, creo que muy certeramente, que la contribución más original al marxismo de Agnes Heller "consiste en colocar en el centro de la reflexión general la temática del individuo". La filosofía de la discípula de Lukács ha buscado un espacio para el individuo entre el determinismo mecanicista de lo hacía irrelevante en la historia y el subjetivismo que eludía el carácter social del hombre. El individualismo que propugna Agnes Heller es el desarrollo de la personalidad en medio de la sociabilidad. En consecuencia con este propósito, la segunda parte del libro estará dedicada al «escenario» donde actúa este protagonista: el mundo de las objetivaciones:

La idea fundamental de la teoría de la objetivación es que las objetivaciones representan distintos niveles. El primer «nivel» lo constituyen el lenguaje, el sistema de hábitos y el uso de objetos: a este nivel lo llamo la esfera de la objetivación que es en sí. Sin la apropiación activa de este «nivel» no hay vida cotidiana en absoluto, pues sin ella no existe tampoco socialidad. No debe sin embargo entenderse con ello que sólo esta esfera tiene importancia para la vida cotidiana. Cuanto menos enajenada es la vida

---

<sup>255</sup> Heller, A., Sociología de la vida cotidiana, op. cit. p. 7.

<sup>256</sup> Las observaciones de Ferdinando Adornato aparecen en la p. 167 de la larga entrevista que sostuvo con Agnes Heller y que fue publicada en forma de libro: Heller, A., Para cambiar la vida, Crítica, Barcelona, 1981, trad. de Carlos Elordi.

cotidiana, en mayor grado se relaciona el hombre, dentro también de los cotidiano, con otros niveles - superiores- de las objetivaciones.<sup>257</sup>

Resumiendo el punto de vista de la primera aproximación de Agnes Heller a la vida cotidiana, la Sociología de la vida cotidiana se inscribía dentro del proyecto lukácsiano de una Ontología del ser social basada en la concepción de Marx de los Manuscritos. Este proyecto proporcionaba una "visión inteligible" de la totalidad de lo humano en cuanto creación humana. La vida cotidiana era así la base socializada sobre la que despegaba la genericidad y a la que se integraba de nuevo, a un nivel superior, como vida cotidiana, en un proceso constante de despliegue de la esencia humana. El trabajo había permitido al hombre librarse de la teleología natural inaugurando un ámbito propio en el que la especie creaba su propia esencia. Los valores que regían este "retroceso constante de las barreras naturales" debían su objetividad a ser productos del desarrollo social. De este modo la libertad, el valor central de Marx, Lukács y Heller estaría firmemente asentado en la necesidad producida en el desarrollo social de este valor convertido en objetivación. Pero además la subjetividad misma era producto de este desarrollo social "objetivo". La subjetividad orientada por los valores desarrollados genéricamente permitía de este modo el desarrollo de la personalidad, como el propio Lukács había anticipado a su discípula:

---

<sup>257</sup> Heller, A., Sociología de la vida cotidiana, op. cit. p. 7.

But all value judgements that acquire their validity in these subjective decisions are anchored in the social objectivity of values, in their importance for the objective development of the human species, and both their positive or negative value and the intensity and persistence of their effect are ultimately the products of this objective social process<sup>258</sup>

De este modo la escisión entre individuo y comunidad trágicamente vivida por Lukács encontraba resolución en una ética que amoldaba las acciones individuales al desarrollo social objetivo mediante la identificación con la humanidad. La emancipación del hombre de las dependencias externas de la particularidad de la vida cotidiana alienada podía salvarse orientando la acción individual mediante los valores genéricos. Los límites al desarrollo de la personalidad ahora eran tan sólo límites humanos y por tanto susceptibles de ser eliminados si el hombre tomaba conciencia de ello.

## 2. El paradigma de la objetivación en sí.

En su artículo "Paradigm of Work-Paradigm of Production" Agnes Heller realizó una crítica a los dos paradigmas que en su visión habían determinado el pensamiento marxista y que en su reduccionismo se habían hecho insostenibles. Es decir, realizó la crítica de la columna vertebral del proyecto Lukácsiano de elaboración de una filosofía de la totalidad a partir de la obra de Marx. Estos "paradigmas" eran el paradigma de la producción que desarrollaba una filosofía de la historia cuasi natural y el

---

<sup>258</sup> Lukács, G., The Ontology of Social Being, 3, Labour, Merlin Press, London, 1980, trad. David Fernbach, p. 134.

paradigma del trabajo, al que se adscribió el viejo Lukács, que reducía, en último término, la totalidad de la actividad humana a la techné. Frente a ellos propuso de forma hipotética y "entre otras posibles" un tercer paradigma que diera cuenta de los hallazgos de los anteriores y que superara sus dificultades:

We could accept a structure of objectivation as a paradigm, a complex which constitutes the core of social life present in all societies but completely variable as far as their particular content is concerned. It may be called «the sphere of objectivations-in-itself». This is a structure of objectivations that all human beings have to appropriate in order to survive in a given cultural environment. It has three components: the use of man-made objects, observing the culturally defined ensemble of customs, and the use of ordinary language. Since these three components can only be appropriated together, one is justified in speaking of one structure of objectivation. This sphere of objectivation embodies intersubjectivity, but, as already mentioned, it is appropriated individually and allows for more or less individual (personal) alternatives. At the same time, it can be considered as the basis of all social actions, and forms of communication in a given historical period and cultural context. But this is not to say that it defines their structure as well. It only means that these various structures might be translated back into the sphere of objectivation-in-itself. Beyond doubt, this paradigm does not qualify for the paradigm of a philosophy of history, simply because the sphere of objectivation-in-itself produces only the needs for change and not the actions which bring it about or affect its direction.<sup>259</sup>

El extenso artículo "Everyday Life, Rationality of Reason, Rationality of Intellect"<sup>260</sup> constituye la sistematización más

---

<sup>259</sup> Heller, A., "Paradigm of Work-Paradigm of Production", The Power of Shame, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1985, pp. 69-70.

<sup>260</sup> Heller, A., "Everyday Life, Rationality of Reason, Rationality of Intellect", este artículo es el capítulo tercero de su libro The Power of Shame. A Rational Perspective, Routledge

completa de esta estructura de objetivación, de la segunda concepción de la vida cotidiana de Agnes Heller. Lo novedad del planteamiento reside en poner en contacto racionalidad y vida cotidiana dentro del contexto más concreto de las sociedades modernas.

La racionalidad es definida por Agnes Heller como "actuar de acuerdo a la razón". Razón es en su caracterización "bon sens", que define como la facultad de discriminar entre el bien y el mal, lo verdadero y lo falso, lo beneficioso y lo dañino, etc. Así, se actuaría de "acuerdo con la razón" cuando se actúa ateniéndose al menos a una "categoría positivamente discriminada". Pero además, "las categorías de orientación de valor están ordenadas jerárquicamente". El par categorial supremo de esta jerarquía aplicable a todos los miembros de la sociedad es el de "bien y mal". De este modo la razón práctica es en su concepción el bon sens, la facultad de discriminar entre lo bueno y lo malo, al operar de acuerdo con la jerarquía de las categorías de orientación de valor. Lo que intentará argumentar Heller es que en última instancia "la racionalidad, o «el actuar de acuerdo a la razón»" significa "actuar de acuerdo con la razón práctica".

Por tanto, el problema de la racionalidad es caracterizado como un problema moderno, pues sólo tiene sentido en las sociedades en las que la conducta de los individuos no depende enteramente de determinaciones exteriores sino de su responsabilidad. Heller señala que esta escisión

---

& Kegan Paul, Londres, 1985, pp. 71-250. Mientras no se indique lo contrario las citas entrecomilladas perteneceran a este artículo.

característicamente moderna se trasluce en una separación entre la razón teórica y la razón práctica seguida de su reconciliación en una forma diferente, esto es: "las acciones buenas han de estar basadas en conocimiento verdadero". La diferenciación entre razón teórica y razón práctica y su combinación consciente por parte de los individuos dan lugar al nacimiento de la moralidad. Por moralidad entiende Heller la relación consciente y práctica de los individuos con su mundo de costumbres normativas, esto es, "la relación entre las dos autoridades, la interna y la externa, que operan en el juicio de conducta humano". De este modo la racionalidad es en última instancia un ámbito de discusión entre la moral, las normas compartidas, y la ética, la actitud del individuo hacia la moral que incluye la argumentación racional de sus acciones.

La tematización de la vida cotidiana es para Agnes Heller aún más reciente que la de la racionalidad. Además, la problematización de la vida cotidiana está íntimamente ligada al surgimiento del problema de la racionalidad. Lo que Heller denomina el "paradigma de la esfera de la «objetivación en sí»" busca dar una respuesta a los problemas contemporáneos de la racionalidad y de la vida cotidiana. Para la filósofa húngara la esfera de la "objetivación en sí" es "evidentemente" un universal empírico de la vida social en general. Más aún, es la "columna vertebral" de la vida cotidiana contemporánea, e implica y explica la intersubjetividad de nuestro conocimiento, acción y comunicación. Por lo tanto, la esfera de la objetivación en sí no sólo es un componente universal de la vida cotidiana sino que constituye el núcleo socializado de conocimientos y acciones que



permiten la comunicación y que explica la intersubjetividad. Es la precondition de cualquier vida social en una sociedad moderna.

Esta caracterización de la vida cotidiana como ámbito en el que se produce la intersubjetividad acerca la posición de Heller hacia Husserl y su caracterización del mundo de la vida:

En nuestro percibir el mundo continuamente fluyente no estamos aislados, sino que tenemos simultáneamente conexión con otros hombres. Cada uno tiene sus percepciones, sus presentaciones, sus concordancias, cada uno ve sus certezas convertirse en nuevas posibilidades, dudas, cuestiones, apariencias. Pero en el vivir los unos con los otros cada uno puede participar en la vida de los otros. Así el mundo no es solamente siendo para los hombres singularizados, sino para la comunidad humana, y esto ya mediante la intersubjetivización de lo simplemente perceptivo.

En esta intersubjetivación tiene lugar permanentemente un constante cambio de validez mediante una corrección recíproca. En la comprensión mutua entre mis experiencias y los resultados empíricos de mi experiencia junto con las de los otros en una conexión semejante a la formada por las series de experiencias singulares dentro de la vida empírica mía; y otra vez ocurre que, a grandes rasgos, en cuanto detalles, lo normal que resulta es la concordancia intersubjetiva en la variedad de las vigencias y de lo en ellas vigente; que, entonces, bien que se muestren con harta frecuencia concordancias intersubjetivas, luego, sea ya tácita y hasta inadvertida, ya sea expresamente, se produce un acuerdo, en el trato mutuo y la crítica, y que tal acuerdo sea buscado por parte de cada uno es algo cierto. Esto se produce de tal modo que en la conciencia de cada uno y en la conciencia de la comunidad comprensiva que surge de la conexión, se hace valer constantemente y se conserva continuamente el mismo mundo en cuanto ya experimentado o como horizonte universal, y común a todos los hombres, de cosas realmente existentes.<sup>261</sup>

---

<sup>261</sup> Husserl, E., Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental, Folios Ediciones, México, 1984, trad. Hugo Steinberg, rev. de Oscar Terán, pp. 165-166.

Heller no ignora el parecido de su propuesta a la de otras formuladas anteriormente por relevantes filósofos contemporáneos y admite por ello que otras teorías pueden explicar estos fenómenos: los paradigmas del lenguaje, la comunicación, el trabajo, etc. Pero cree, no sin cierto narcisismo, que el paradigma que ha elegido es más completo y coherente que los otros. Además, aclara que su teoría parte de una perspectiva de valor diferenciadora: "el valor que me sirve de guía en esta tarea teórica es el «ser humano entero», o con mayor precisión, «la unidad de la personalidad humana»". De este modo mantiene su viejo deseo de buscar un lugar a la personalidad en la reconstrucción de su paradigma de la vida cotidiana.

La primera pieza de este paradigma es la consideración de que la esfera de la objetivación "en sí" es el a priori social de la experiencia humana. Esta esfera tiene tres elementos constitutivos básicos: el lenguaje corriente, los objetos fabricados por el hombre (y su uso) y las costumbres. Toda persona necesita desarrollar las habilidades de esta esfera para alcanzar la madurez. Aquí "madurez" tiene el sentido kantiano que Martin Jay ha señalado como una de las características enfatizadas por el postmarxismo tras el abandono de la totalidad normativa. Esto es, apropiarse de esta esfera significa transformar la accidentalidad de un mundo que todos encontramos creado en un mundo capaz de ser dominado mediante la competencia en el uso de sus "normas y reglas" de la esfera de la objetivación "en sí". Por tanto la esfera de la objetivación en sí es el "fundamento" de todo conocimiento y experiencia en la vida social. Y es, al mismo tiempo, el fundamento de cualquier

tipo superior de objetivación y de toda experiencia subjetiva. Más aún, para Agnes Heller, la apropiación de los tipos superiores de objetivación presupone la competencia en el cumplimiento de las "normas y reglas" de la esfera de la objetivación "en sí".

La esfera de la objetivación "en sí" ha sido y es la esfera de la objetivación "sui generis de la vida cotidiana". La vida cotidiana presupone en primer lugar la apropiación de esta esfera, es decir, la apropiación de la esfera de la objetivación en sí es, como se ha dicho, la columna vertebral de la vida cotidiana. Pero no se puede explicar la vida cotidiana sólo desde la perspectiva de la apropiación de la esfera de la objetivación "en sí".

Georg Lukács señaló en su Estética que el sujeto que actúa, piensa y siente de la vida cotidiana es el "hombre entero", en contraste con el "hombre enteramente", el sujeto de las objetivaciones superiores. La vida cotidiana es heterogénea y exige una competencia diversa en numerosas facetas, pero también proporciona la posibilidad de su trascendencia mediante el desarrollo, por encima de esta competencia básica, de alguna de estas propensiones frente a otras. En palabras de Agnes Heller:

La vida cotidiana, y su columna vertebral, la esfera de la objetivación «en sí», es tanto el territorio de la libertad como de la esclavitud. Las proporciones relativas de cada una pueden variar, pero deben estar presentes. La esclavitud a secas significaría la no existencia de alternativas, de posibilidades para el pensamiento (o la acción) intuitiva o inventiva, de "campo de juego" para acciones parecidas, de mal, con su inevitable contraparte de bien, de excedente cultural o cognitivo; en otras palabras, no habría vida humana. La libertad a secas significaría que no habría procesos de aprendizaje, y, si tomamos tan sólo

a la población adulta, significa que no habría repetibilidad, estabilidad, no habría "presupuestos", ni normas, ni reglas, ni bien, con su contraparte de mal; en otras palabras, tampoco habría vida humana<sup>262</sup>.

Heller ha dicho que la racionalidad significa "actuar de acuerdo con la razón". Pero distingue dos actitudes de la razón. La razón ha sido definida como la facultad de discriminar entre lo bueno y lo malo, y la razón práctica como la misma facultad de discriminar de acuerdo con la jerarquía de orientaciones de valor en cuya cúspide está el bien. Pero la facultad de discriminar puede aplicarse de dos formas distintas: la razón puede discriminar de acuerdo con las "normas y reglas" de un ambiente social determinado presuponiendo las propias "normas y reglas". Y, por otra parte, puede discriminar de acuerdo con una norma (o unas pocas normas) por medio de la cual (o de las cuales) todas las "normas y reglas" de un ambiente social puedan ser entonces cuestionadas y contrastadas. De esta última forma las normas dejan de presuponerse y el mero hecho de su existencia o de su observancia no sirve para establecer su validez. A este último tipo de actitud de la razón la denominará "racionalidad

---

<sup>262</sup> Heller, A., The Power of Shame, "Everyday Life, Rationality of Reason, Rationality of Intellect", op. cit. p. 99. Heller abunda en esta idea en su artículo "¿Puede estar en peligro la vida cotidiana?" recogido en Heller, A., Historia y futuro, Península, Barcelona, 1991, trad. de Montserrat Gurguí. En este texto Agnes Heller afirma que "la «condición humana» abarca todo aquello que los seres humanos deben compartir, lo que los seres humanos muertos han compartido, y lo que los que han de nacer compartirán también por la fuerza. En nuestro mundo moderno, la condición humana reside en la vida cotidiana." (p. 62). El crecimiento cancerígeno de las instituciones y su colonización de la vida cotidiana pueden especializar a los sujetos antes de que estos adquieran la competencia en la comunicación e interacción cotidianas, de esta forma desaparecería la vida cotidiana y con ella la condición humana.

del intelecto". Al efectuarse esta operación desde un valor elegido por el individuo tiene algo de arbitrariedad pero también de afirmación de la individualidad. Pero en cualquier caso, lo que Heller desea subrayar es que no se trata de dos facultades distintas sino de dos aplicaciones distintas de la misma facultad. La otra actitud, la "racionalidad de la razón" significa actuar de acuerdo con la razón como ratio y su contenido implica el desarrollo de determinadas competencias:

Aprender a realizar acciones repetitivas, explorar el "campo de juego" para la aplicación de "normas y reglas", la propensión a elegir medios adecuados a los fines (tanto en la interacción humana como en el uso de objetos), reemplazar un medio por otro (un equivalente funcional cuando sea necesario), dar razones de las propias acciones "prospectiva y retrospectivamente", deliberar de forma lógicamente consistente, hacer afirmaciones verdaderas y renunciar a otras si se ha demostrado que son falsas, hacer juicios y corregir juicios si se demuestran errados, recordar e interpretar acciones inventivas e intuitivas pasadas, y construir a través de todo esto una identidad personal.<sup>263</sup>

La racionalidad de la razón es para Heller una constante cultural puesto que no hay vida social sin "racionalidad de la razón", mientras que la "racionalidad del intelecto" constituye una excepcionalidad empírica si atendemos al escaso número de sociedades en las que se ha desarrollado. De aquí se trasluce que la "racionalidad del intelecto" es el producto de la actividad reflexiva de la filosofía, esto es, el producto de una actividad peculiar de la cultura occidental.

---

<sup>263</sup> Heller, A., The Power of Shame, "Everyday Life, Rationality of Reason, Rationality of Intellect", op. cit. pp. 101-102.

Pero la vida cotidiana no se agota en la esfera que constituye su fundamento, la esfera de la objetivación "en sí". La esfera de las objetivaciones "para sí" está formada por diversas objetivaciones con una característica común: la función de proporcionar sentido a la vida humana. Las objetivaciones "para sí" que proporcionan sentido a la vida humana son, en la enumeración de Agnes Heller, las religiones, las ciencias, el arte y la filosofía:

Los sujetos (individuos o grupos) ascienden al medio homogéneo de la objetivación "para sí" desde el trampolín de la esfera de las objetivaciones "en sí" en una manera que Lukács ha descrito detalladamente en su Estética. (...) Estos sujetos "suspenden" sus actividades cotidianas heterogéneas, concentran todas sus facultades en una tarea, y se "entregan" de este modo a las "normas y reglas" de la objetivación "para sí" concreta. Al hacerlo, el hombre entero (el sujeto "que se mueve" en la esfera de las objetivaciones "en sí") se transforma en el "hombre enteramente" (los terminos alemanes originales de Lukács son der ganze Mensch-der Menschenganz). Todas las habilidades mentales, espirituales y manuales desarrolladas y practicadas prosiguiendo distintas actividades son de esta manera unificadas. Esta objetivación es simultaneamente una nueva forma de subjetivación: el sujeto "para sí" nace del sujeto "en sí". Pero el sujeto "para sí" de este modo creado (autocreado) debe ser retransformado en un sujeto "en sí"<sup>264</sup>.

La tercera esfera relevante para el análisis de la vida cotidiana es la esfera de la objetivación "para sí y en sí", esta es la esfera de las instituciones, salvo la familia, que para Agnes Heller pertenece a la esfera de la objetivación en sí. Es la esfera de las instituciones sociales, políticas y económicas.

---

<sup>264</sup> Heller, A., The Power of Shame, "Everyday Life, Rationality of Reason, Rationality of Intellect", op. cit. pp. 110-111.

Para Agnes Heller, el hombre entero, el hombre que alcanza una identidad al desarrollar la competencia en las actividades heterogéneas de la vida cotidiana, es el sujeto de la esfera de objetivación en sí, pero nunca puede ser el sujeto de la esfera de objetivación "en sí y para sí". Toda forma institucionalizada de actuar, hablar o hacer algo requiere una educación especial o un entrenamiento que active diversas capacidades humanas, y entre éstas incluye la capacidad de suspender las heterogéneas actividades cotidianas dentro del marco de una institución. La educación o el entrenamiento no es idéntico a la especialización (profesionalización) pero la tendencia hacia la especialización es inequívocamente inherente en la esfera de la objetivación "para sí y en sí". Además, y esta distinción es crucial para Agnes Heller, el sujeto de la esfera de la objetivación "en sí y para sí" tampoco es el "hombre enteramente", puesto que no toda habilidad humana es absorbida y concentrada en una tarea singular cuando uno observa las "normas y reglas" de una institución. No sólo son suspendidas las heterogéneas actividades de la vida cotidiana, como ocurre en la apropiación de una objetivación "para sí", sino que numerosas habilidades humanas son excluidas. El sujeto de las objetivaciones "en sí y para sí" es el hombre especializado privado de las habilidades que le permitirían la crítica de la institución. Para Heller hay dos objetivaciones "para sí" que han sido susceptibles de ser institucionalizadas: la religión y la ciencia. La característica más sobresaliente de la vida cotidiana contemporánea es la institucionalización de la ciencia. De hecho afirma que la vida cotidiana "está colonizada por la ciencia". Esta colonización de la objetivación en sí por

la ciencia se traduce en que ésta se ha convertido en la cosmovisión dominante.

Otro de los componentes esenciales del análisis de la vida cotidiana de Agnes Heller es su afirmación de que existe la tendencia de algunos valores a ser universalizados. Para el análisis de estos valores Heller distingue entre tres tipos de normas: normas concretas, normas abstractas y normas universales. Las "normas y reglas" de la esfera de la objetivación "en sí" son normas concretas sobre cómo y qué hay que hacer, o sobre cómo hay que comportarse, etc. Las normas abstractas son normas morales, e implican muchas normas concretas. Si alguien ha de observar normas abstractas ha de estar familiarizado no sólo con la norma abstracta sino con su interpretación por medio de normas concretas. Si observar las normas abstractas va en contra de las interpretaciones (normas concretas) en un ambiente social dado, la racionalidad de la razón práctica ya no es exclusivamente "racionalidad de la razón", sino también "racionalidad del intelecto". En contraste con la larga historia que Heller atribuye a las normas abstractas, las normas universales tienen un corto "curriculum". Entre los valores universales alumbrados por la filosofía Heller cita la ciencia, que por ello ha desplazado a la religión como cosmovisión dominante, la libertad, la humanidad y la personalidad. Por ello infiere la discípula de Lukács que "la filosofía no sólo ha servido como partera del nacimiento de las ciencias sino también de las instituciones democráticas". Heller puntualiza la diferencia entre valores y normas. Para ella todas las normas están relacionadas con valores:



La interpretación de normas abstractas varía históricamente, de acuerdo con las culturas, las clases sociales, etc. El cambio en el contenido (interpretado) de las normas abstractas es debido al cambio en los valores con los que las normas están relacionadas. (...) Si suponemos la existencia (y la validez) de normas universales, podremos probar no sólo que los valores universales son aceptados sino también algo más, la presunción de que al menos una interpretación de valores universales induce a todo ser humano a actuar de forma que esos valores son observados. En suma, que al menos una virtud universal ha de ser aceptada y practicada (la falta de "virtudes universales" era con razón una grave preocupación para Hannah Arendt). Si no, los valores universales no tienen poder normativo universal. Y es obvio que esto no ocurre. Por consiguiente, los valores universales no son normas universales, o más precisamente, no hay una norma universal relacionada con alguno de los valores universales. De todo esto se deduce que el tercer tipo de norma, la universal, figura tan solo como una posibilidad lógica e histórica<sup>265</sup>.

La racionalidad de la razón ha sido definida como la competencia en tener en cuenta "normas y reglas", y la racionalidad del intelecto como la competencia en observar normas (o al menos una norma) mientras se confronta esas normas (o esa norma) críticamente con las "normas y reglas" (o al menos una "norma y regla") de la esfera de la objetivación "en sí" o de cualquier otra objetivación. Heller afirma que las objetivaciones "para sí" tienen tanto un potencial legitimador como crítico. Las normas observadas por la racionalidad del intelecto son proporcionadas por una u otra objetivación "para sí" (valores universalizados "libremente flotantes"). Heller denomina "racionalismo" a la racionalidad del intelecto que implica desencadenar el potencial crítico de esas normas. Esto puede

---

<sup>265</sup> Heller, A., The Power of Shame, "Everyday Life, Rationality of Reason, Rationality of Intellect", op. cit. pp. 142-143.

ocurrir a través de la simple confrontación de la "forma de vida utópica", encarnada en una u otra forma de objetivación "para sí", con la vida real. También puede darse con la interpretación y reinterpretación de valores inherentes a las mismas objetivaciones "para sí". Los valores reinterpretados y de este modo observados sirven como criterios para lo bueno y lo verdadero, y las normas y reglas son criticadas porque no dan la talla de este criterio, o, eventualmente, porque contradicen las normas optativas y/o imperativas requeridas por los patrones de valor predominantes socialmente. Estas dos formas de desencadenar el potencial crítico de las objetivaciones "para sí" no son siempre distinguibles aunque pueden serlo analíticamente.

Sin embargo, la afirmación de que el "racionalismo" implica el desencadenamiento del potencial crítico de las objetivaciones "para sí", incluyendo a los valores universalizables, no es intercambiable por la afirmación opuesta, esto es, que desencadenar el potencial crítico de las objetivaciones "para sí" constituya el "racionalismo". El desencadenamiento del potencial crítico de las objetivaciones "para sí" es la precondición del racionalismo, pero no es idéntico a él. De esta manera, Agnes Heller hablará de "racionalismo in nuce" como algo que se produce en todos los casos en los que hay un desencadenamiento del potencial crítico de las objetivaciones "para sí", y de "racionalismo propiamente" al referirse a casos inequívocos.

Cuando el potencial crítico se desencadena "en masse", es señal de un "equilibrio inestable" en la estructura social en cuestión. Indica que las "normas y reglas" hasta entonces "presupuestas" están siendo erosionadas. Y junto a esta erosión

también se produce la emergencia de necesidades que ya no pueden ser satisfechas en el mundo de vida existente o por las instituciones que las han alumbrado. Heller detecta estas tendencias en sociedades antiguas como en la Atenas de alrededor del siglo quinto antes de Cristo o en la Roma imperial. Pero es en la sociedad moderna, que Heller define por la presencia simultanea de las lógicas capitalista, democrática e industrial, donde esta peculiaridad constituye un caso especial por cuanto el equilibrio inestable es su constituyente esencial. Por eso no es de extrañar que el potencial crítico de las objetivaciones "para sí" sea constantemente desencadenado en la modernidad, y lo que es más, que su potencial crítico jugara el papel de partera en el origen mismo de la modernidad.

Sin embargo, Heller, temerosa de recaer en la filosofía de la historia, no establece causalidad alguna entre el surgimiento de la racionalidad del intelecto con la aparición de circunstancias especiales ni con la modernidad. Para ella, la racionalidad del intelecto puede aparecer en cualquier sociedad relativamente compleja y con conflictos.

Para analizar en mayor profundidad la "racionalidad del intelecto" Agnes Heller enumera las siguientes características de las objetivaciones "para sí" y de la apropiación de la esfera de la objetivación "para sí" en la vida cotidiana y en un ámbito más amplio:

- (1) Las objetivaciones "para sí" son universales empíricos (humanos)
- (2) Estas objetivaciones absorben el excedente cultural y pueden "almacenar" el excedente cognitivo.

(3) También implican la tendencia (y la posibilidad), de inmortalizar culturas, de forma que estas últimas pueden ser "resucitadas" por los sujetos de cualquier cultura posterior.

(4) Debido precisamente a esta posibilidad, la "presente edad" no es idéntica al presente histórico o a la historia presente. Por el contrario, abarca todas las objetivaciones "para sí" disponibles, creadas por culturas anteriores pero resucitadas por la presente.

(5) Las objetivaciones "para sí" tienen un sistema homogéneo de "normas y reglas" propio, adecuado a su medio homogéneo.

(6) En orden a apropiarse cualquier objetivación "para sí" particular, ha de ascenderse al medio homogéneo de esta objetivación y suspender las "normas y reglas" de la esfera de la objetivación "en sí".

(7) Esto puede ocurrir dentro del horizonte de la vida cotidiana, pero exige elevarse sobre la vida cotidiana.

(8) Al margen de si esta suspensión y ascenso al medio homogéneo tiene lugar por medio de la acción (por ejemplo, por medio de una danza extática), recepción o creación, la experiencia (emocional-intelectual) siempre es retroalimentada en la vida cotidiana.

De aquí se infiere que el ascenso a la esfera de la objetivación "para sí" no presupone necesariamente un cambio de la racionalidad de la razón a la racionalidad del intelecto. Pero la suspensión de las "normas y reglas" de la esfera de objetivación "en sí" indica "que los sujetos no se sienten completamente cómodos dentro de la estructura de la racionalidad

de la razón, o al menos que necesitan un «segundo hogar» en orden a hacerlo"<sup>266</sup>

Heller explicará el paso de la "racionalidad de la razón" a la "racionalidad del intelecto" desde la perspectiva de la desobediencia. O mejor, este no sentirse cómodo dentro del mundo genera una respuesta que va desde la desobediencia a la "racionalidad del intelecto":

(a) Denominaré "acto de desobediencia" al rechazo consciente a observar una "norma y regla" de la esfera de objetivación "en sí", o las "normas y reglas" de una institución, por remisión consciente a las otras "normas y reglas" proporcionadas por la misma esfera de objetivación. Las "normas y reglas" a las que la persona desobediente se remite son dadas por sentadas)<sup>267</sup>.

Por tanto, el acto de desobediencia es un acto racional, dentro de la racionalidad de la razón pero que posee "racionalidad del intelecto in nuce".

(b) Al rechazo a observar una "norma y regla" de la esfera de la objetivación "en sí", o eventualmente de una institución, sin recurrir a cualquier otra "norma y regla" de la misma objetivación, y sin argumentación verdadera o posible, lo denominaré un acto de rebelión. El acto de rebelión (acto de habla incluido) es un gesto. Puede ser explicado, pero sólo por recurso a la necesidad o al deseo (o a la ausencia de necesidad o deseo) de la persona rebelde. (...) El acto de rebelión es irracional desde la perspectiva de la racionalidad de la razón y desde la perspectiva de la racionalidad del intelecto: desde la primera, porque no recurre (al contrario que la desobediencia)

---

<sup>266</sup> Heller, A., The Power of Shame, "Everyday Life, Rationality of Reason, Rationality of Intellect", op. cit. p. 169.

<sup>267</sup> Heller, A., The Power of Shame, "Everyday Life, Rationality of Reason, Rationality of Intellect", op. cit. 183.

a ninguna "norma y regla"; desde la última, porque no recurre, por medio de la argumentación, a ninguna norma válida<sup>268</sup>.

Sin embargo, la rebelión está muy cerca de la racionalidad del intelecto, como nos enseña Heller en la parábola del marido defraudado. Para ejemplificar los distintos tipos de racionalidad que ha ido analizando hasta ahora, Agnes Heller pone el ejemplo de un tipo de conflicto respecto a una "norma y regla" de la única institución de la vida cotidiana, la familia nuclear. El conflicto que analiza se refiere a la "norma y regla" de que la mujer ha de preparar la cena al marido todas las noches. El conflicto surge cuando un día vuelve el marido y se encuentra con que la cena no está lista. Entonces pregunta irritado a la esposa la razón por la cual esto ha sucedido. Heller enumera cuatro tipos de respuesta posible de la mujer:

-Tipo 1, la mujer argumenta que está enferma. Este es un argumento que cae enteramente dentro del ámbito de la "racionalidad de la razón" puesto que dentro de la misma esfera está la "norma y regla" que exime a las personas enfermas de trabajar.

-Tipo 2, la mujer aduce que no le da la gana de pasarse el día cocinando para que él esté divirtiéndose con su amante. Puesto que la mujer recurre a otra "norma y regla" de la familia tradicional para rechazar la "norma y regla" de cocinar para el marido se trata de un acto claro de "desobediencia".

---

<sup>268</sup> Heller, A., The Power of Shame, "Everyday Life, Rationality of Reason, Rationality of Intellect", op. cit. p. 185.

-Tipo 3, la mujer simplemente aduce que no le da gana de cocinar, sin recurrir a ninguna "norma y regla" de las esferas de objetivación. Simplemente no lo desea. Esto es lo que Heller denomina "rebelión".

-Tipo 4, la mujer argumenta que los dos son personas igualmente libres, y que a ella no le importa cocinar siempre que esta no sea una tarea que se la presupone y que signifique que esté confinada entre las cuatro paredes de la cocina mientras él puede hacer la vida que quiera. Este tipo de argumento es el que para Agnes Heller se realiza desde el punto de vista de la racionalidad del intelecto.

Por tanto, la racionalidad del intelecto tiene un carácter específico, si una "norma y regla" es rechazada por la racionalidad del intelecto, el rechazo sólo puede ser justificado mediante una argumento completo. Esto es así porque el argumento invita al interlocutor no sólo a cambiar su conducta, sino también a cambiar sus valores:

De aquí se sigue que tanto la desobediencia como la rebelión pueden ser transformadas en un posición aceptable para la racionalidad del intelecto sólo a condición de que la persona desobediente o la persona rebelde trascienda el estadio de desobediencia y el de rebelión recurriendo a normas desde cuya perspectiva pueda "racionalizar" mediante el uso de argumentos completos, sus acciones desobedientes o rebeldes.<sup>269</sup>

Lo que Heller denomina "argumento completo" tiene una doble función. Por una parte "racionaliza" y sustituye a la

---

<sup>269</sup> Heller, A., The Power of Shame, "Everyday Life, Rationality of Reason, Rationality of Intellect", op. cit. p. 188.

desobediencia y la rebelión. Se entiende que racionaliza a un nivel distinto la desobediencia, puesto que esta es racional y que racionaliza la rebelión que es mera expresión de sentimientos. Pero por otra parte constituye una invitación a los interlocutores para que adopten la posición de la racionalidad del intelecto. Es decir, la persona que representa la racionalidad del intelecto y que es capaz de justificar su argumentación con argumentos completos presupone que la racionalidad el intelecto está presente, al menos in nuce, en todos los seres humanos. Es decir, hay un tipo de reconocimiento en la argumentación de la racionalidad del intelecto. Lo que esa persona no puede presuponer es que sus interlocutores observen las normas a las que ella recurre en su argumentación. Heller enfatiza aún más el carácter que puede tomar esta discusión al afirmar que no hay ninguna razón para suponer que los interlocutores reconozcan ninguna norma superior a las "normas y reglas" de la racionalidad de la razón, o en el caso de que lo hagan no tienen por qué estar dispuestas a atenerse a ellas. Por tanto, la racionalidad del intelecto es sobre todo una racionalidad de la personalidad: "No ha de olvidarse que «conócete a tí mismo» es el postulado de la razón práctica, y la racionalidad del intelecto es la forma suprema de razón práctica"<sup>270</sup>.

Sin embargo, Agnes Heller no cierra los ojos ante los peligros de la aplicación perversa de la racionalidad del intelecto sobre la racionalidad de la razón. Por eso habla de la

---

<sup>270</sup> Heller, A., The Power of Shame, "Everyday Life, Rationality of Reason, Rationality of Intellect", op. cit. p. 191.



"dialéctica de la racionalidad del intelecto, o la astucia de la razón", en clara referencia a la idea de la "dialéctica de la Ilustración" de Adorno y Horkheimer. La racionalidad del intelecto es la competencia en obedecer una o varias normas. Desde la perspectiva de tales normas, algunas "normas y reglas" de la esfera de objetivación "en sí" o de otras objetivaciones son criticadas y rechazadas. Pero no puede significar el rechazo de todas las "normas y reglas" puesto que ha de argumentar desde el punto de vista de alguna. El denominador común de ambas racionalidades es que sus argumentos han de recurrir a alguna prueba. La racionalidad del intelecto ha de argumentar el rechazo o la crítica de "normas y reglas" y por tanto ha de recurrir a una norma que se da por sentada. Si este nexo entre las dos racionalidades se rompe, se pone en marcha no sólo el desmantelamiento de las "normas y reglas" tradicionales sino también el de las normas y el de los valores. De este modo queda truncado el uso correcto de la racionalidad del intelecto que es, en palabras de Agnes Heller, "el discurso encaminado a la ilustración y la autoilustración". Descendientes de esta "dialéctica de la razón del intelecto", de esta razón pervertida, son para Agnes Heller el nazismo y el bolchevismo puesto que establecieron "normas y reglas" irracionales:

Esta es la dialéctica de la racionalidad del intelecto. Incluso la más sublime propensión intelectual, la forma suprema de racionalidad, puede convertirse en la fuente de la irracionalidad absoluta si el cordón umbilical con la racionalidad de la razón es cortado. La racionalidad de la razón es el

fundamento de todas las racionalidades, y así ha de seguir ocurriendo.<sup>271</sup>

La última parte del ensayo que vengo comentando lo dedicará Agnes Heller al desarrollo de la personalidad. La apropiación de la esfera de la objetivación "en sí" en los tres aspectos señalados por Heller, el lenguaje ordinario, las costumbres y el uso de objetos hechos por el hombre, desarrolla la habilidad de discriminar, lo que ha llamado bon sens, en los seres humanos. El sujeto de la vida cotidiana es el hombre entero capaz de discriminar y competente en las actividades heterogéneas de esta esfera. El bon sens, la razón y la racionalidad (el actuar de acuerdo con la razón), comprende por tanto la actitud del hombre entero hacia su mundo. Depende, por tanto, del hombre entero y no del desarrollo de una u otra "habilidad mental" singular de éste el grado y la extensión en que pueda ser llamado "ser racional".

Heller señala que en la modernidad se ha producido una pérdida de totalidad humana que hace difícil la constitución de este hombre entero, de este hombre sensato, y para ilustrarlo recurre a la descripción del hombre de Aristóteles<sup>272</sup>:

---

<sup>271</sup> Heller, A., The Power of Shame, "Everyday Life, Rationality of Reason, Rationality of Intellect", op. cit. p. 202.

<sup>272</sup> Agnes Heller, en su libro Aristóteles y el mundo antiguo (Die Ethik der Aristoteles und das antike Ethos), Península, Barcelona, 1983, trad. de J.F. Yvars y A.P. Moya realiza una impresionante reconstrucción del pensamiento del estagirita desde la perspectiva de su posible actualidad en la modernidad. En este libro es donde se formula, por vez primera, la posibilidad en la modernidad de una ética estoico-epicurea, que ella entiende como una ética tendente a reconciliar la libertad individual, epicureísmo, con la socialidad, estoicismo.

Aristóteles fue el primero en atribuir la racionalidad al carácter humano (heksis). La persona virtuosa es la persona racional porque es logos, forma, que transforma todas las propensiones de lo alogon, materia, en la materia formada que es la virtud. Lo alogon, la parte preracional del alma, no desaparece en el carácter y en las acciones de la persona racional, puesto que el logos no somete lo alogon simplemente, no lo domina, sino que lo forma. Los placeres, disfrutes, sueños, miedos, pertenecen a la vida de una persona racional (virtuosa) tanto como a la vida de la no racional. Pero en el caso de una buena persona (racional), no hay ningún problema con estos elementos preracionales. Más aún, ser racional (virtuoso) significa ser racional a lo largo de toda la propia vida. El carácter no racional de una acción singular de la persona virtuosa no restringe la racionalidad del carácter. La racionalidad es por tanto una forma de vida: es la "vida buena"<sup>273</sup>.

Aunque Heller expresa su simpatía por el análisis aristotélico de la racionalidad no elude las dificultades que entraña revitalizar esta "idea simple pero monumental". Para Agnes Heller, Aristóteles distinguió la racionalidad de la razón de la del intelecto, y "así nació la filosofía", pero entonces no estaban en contradicción. En la filosofía de Aristóteles las "normas y reglas" de la ciudad estado no fueron rechazadas sino que fueron reinterpretadas por la racionalidad del intelecto. Las mismas virtudes y los mismos valores eran aceptados como válidos por el sensus communis y por los depositarios de la racionalidad del intelecto. La tarea de estos últimos se limitó a reinterpretar los valores comunmente compartidos respecto a su interpretación cotidiana. Pero en la modernidad el paisaje es muy distinto:

---

<sup>273</sup> Heller, A., The Power of Shame, "Everyday Life, Rationality of Reason, Rationality of Intellect", op. cit. p. 205.

-Ha desaparecido la base común de unos valores compartidos.

-La ciencia ha devenido la cosmovisión dominante.

-La racionalización parece el camino hacia la racionalidad.

-La interpretación moderna de la racionalidad contradice a la interpretación aristotélica en lugar de reforzarla. "La racionalidad no es atribuida a la persona entera sino al humano especializado que actúa dentro de instituciones racionalizadas."

-Con la emergencia del capitalismo los valores tradicionales (y las virtudes) han sido crecientemente desmantelados, y el éxito se ha convertido en la indicación de la bondad.

-La prosecución del éxito se ha identificado con el carácter, pero de una forma bien distinta a la del carácter racional de Aristóteles.

-La razón práctica, para la que el bien es lo primero, se convierte en razón calculadora, y lo bueno es identificado con lo que tiene éxito.

-"Más aún, puesto que el carácter racional es entendido como la búsqueda del interés a lo largo de toda nuestra vida, cualquier propensión humana que no sirva a nuestro interés principal es excluida del carácter racional -propensiones tales como el placer, el goce, los sueños y todo el dominio de los sentimientos preracionales que Aristóteles incluía en

el carácter racional (la persona virtuosa) y su vida («la buena vida»).

-Aunque la emergencia de la democracia ha dado lugar a la universalización de algunos valores, esto no pueden ser observados ni en las instituciones ni como normas en la vida cotidiana porque la última está diseñada y modelada por el cálculo y la racionalización.

Para Agnes Heller, el reconocimiento de la totalidad humana en la modernidad sólo se da en el amor:

Sólo hay un nicho en la vida moderna en el que los sentimientos y las habilidades post-rationales y preracionales tienen luz verde: amour passion, la pasión del amor. El enamorado acepta a la persona que ama en su totalidad. Kant se refirió al entusiasmo como a un sentimiento enraizado en la razón porque inspira acciones desinteresadas. Algo parecido puede decirse del amor<sup>274</sup>.

Pero el amor, nos dice Heller, incluso si contiene el elemento de la utopía de la "buena vida", no puede ser un sustituto de la última. La imposibilidad de la buena vida es producto del mundo de la racionalidad alienada, de un mundo en el que el carácter racional es una mera excepción, en el que los sentimientos preracionales y postracionales y las propensiones son bloqueados en las acciones racionales especializadas, donde

---

<sup>274</sup> Heller, A., The Power of Shame, "Everyday Life, Rationality of Reason, Rationality of Intellect", op. cit. p. 214.

la personalidad, el hombre entero, no puede obtener reconocimiento.

Para analizar el estado de la personalidad en la modernidad, en nuestro mundo contemporáneo, Heller hará una distinción entre dos tipos de carácter: "la persona particularista" y la "persona individual", como las denominó en la Sociología de la vida cotidiana, y que ahora llamará "persona" y "personalidad". Ambas utilizan el bon sens pero su actitud al utilizarlo es diferente: la persona lo utiliza como racionalidad de la razón, la personalidad lo utiliza como racionalidad de la razón y como racionalidad del intelecto. A la racionalidad de la "persona" la denominará "racionalidad en sí" y a la racionalidad de la personalidad "racionalidad para sí". Con esta distinción quiere significar que los hombres pueden actuar de dos maneras "racionales" en la modernidad. La persona es racional en relación a la esfera de la objetivación "en sí" y en relación con las "normas y reglas" de las objetivaciones "para sí y en sí". Con la peculiaridad que la persona da por sentadas las "normas y reglas" de las objetivaciones "para sí y en sí" como si fueran "normas y reglas" de la esfera de la objetivación "en sí". Por el contrario, la personalidad es racional también en relación con la esfera de objetivaciones "para sí", incluyendo a los valores universalizados. Esta caracterización permite a Heller retomar su diálogo con Aristóteles. Un diálogo que va de la modernidad a Aristóteles y de Aristóteles a la modernidad<sup>275</sup>:

---

<sup>275</sup> Este diálogo con Aristóteles no es único en la filosofía contemporánea. Sobre estos intentos aristotélicos y neoaristotélicos desde una perspectiva que valora positivamente la modernidad véase la obra de Carlos Thiebaut, Cabe Aristóteles, Visor, Madrid, 1988.

La racionalidad del carácter no es una cualidad inherente sino un resultado posible de la apropiación de "normas y reglas" y de normas, de relaciones sociales y de relaciones humanas, mediante series de acciones. Si se produce, lo hace a través de un proceso de aprendizaje, actos de objetivación, interacción, comunicación. Por citar una vez más a Aristóteles, es en la praxis en la que se establece la hexis. Pero una vez que ha sido establecida, la praxis adicional (y las teorías) es crecientemente enraizada en la propia hexis. Cuando hablo de "racionalidad sustantiva" quiero decir hexis como fuente de todas las acciones. Ninguna acción singular puede por tanto ser denominada "sustantivamente racional", ya que ninguna acción singular es la fuente de todas las acciones.<sup>276</sup>

La personalidad racional es, por tanto, el "resultado posible" de la apropiación activa del conocimiento intersubjetivo de acuerdo con las categorías de discriminación, esto es, de las orientaciones de valor. Por tanto, la personalidad racional no es el sujeto completamente socializado, la fusión entre sujeto e intersubjetividad, sino la unión del "hombre entero" y el "hombre enteramente". Heller admite que su imagen de la personalidad como "racionalidad sustantiva", la racionalidad que va más allá de las normas y reglas formales y que apunta a la racionalidad del carácter, está modelada sobre la reflexión aristotélica del hombre bueno, es decir virtuoso, y es consciente de las dificultades que plantea aplicar una solución antigua a un problema moderno. Aristóteles todavía podía operar con las virtudes de su época y describir a la personalidad racional como la persona capaz de perseverar en la práctica de esas virtudes a lo largo de toda su vida. Pero ya no hay consenso sobre las virtudes y no podemos definir a la personalidad racional como

---

<sup>276</sup> Heller, A., The Power of Shame, "Everyday Life, Rationality of Reason, Rationality of Intellect", op. cit. 228.

aquella que persevera en la práctica de las virtudes, por eso la personalidad racional de nuestro tiempo no es idéntica al "hombre bueno", a la buena persona. Pero para Agnes Heller el único valor incontestable de la personalidad racional es que sea buena, o en moderno, que sea una personalidad moral. La personalidad moral presupone la personalidad, pero la personalidad no es garantía de ser moral. Heller da tres condiciones para que la personalidad se convierta en una personalidad moral:

- La personalidad ha de reconocer la personalidad (o la persona) en todo ser humano. Esto implica el reconocimiento de todas las necesidades humanas, excluyendo aquellas que sólo puedan ser satisfechas utilizando a otros hombres como medios

- La personalidad ha de estar dispuesta a entrar en una discusión racional con cualquier punto de vista que, por su parte, esté dispuesto a entrar en la discusión.

- La personalidad ha de reconocer la validez de al menos una norma universal (aparte del reconocimiento de otras personalidades y la norma de la discusión racional) y aprobarla en la práctica.

Por tanto, para Agnes Heller todo ser humano, en principio, adquiere bon sens en la esfera de socialización de la vida cotidiana mediante el desarrollo de competencias básicas de adaptación y apropiación de su medio social. Este bon sens es movilizado en la actitud de la racionalidad de la razón y, ocasionalmente, en la actitud de la racionalidad del intelecto. Esto quiere decir que todo ser humano sano es capaz de apropiar las "normas y reglas" de la esfera de la objetivación "en sí". El sujeto de la esfera de objetivación "en sí" es lo que Heller



ha denominado, siguiendo la terminología lukácsiana, el hombre entero<sup>277</sup>. En la modernidad, en la que la ciencia se ha convertido en la cosmovisión dominante, estas "normas y reglas" son más o menos vaciadas de su contenido ético. El sujeto se convierte así en un sujeto especializado en una parte importante de su vida y el hombre entero queda cada vez más relegado a la esfera de lo íntimo y en particular al amor. En contraposición a esta lógica, la democracia ha ido extendiendo el reconocimiento de la personalidad y la universalización de algunos valores, resultado paradigmático de este proceso es el aumento del reconocimiento de los derechos humanos.

Aristóteles enumera las siguientes prerequisites para que la personalidad racional pueda generalizarse: libertad personal, igualdad relativa de bienes (propiedad), un estado en el que uno gobierne y sea gobernado y una educación adecuada del hombre entero. De estos prerequisites hoy sólo el primero es satisfecho -al menos, en algunas partes del mundo. Por lo tanto, en términos de la teoría aristotélica, ha de reconocerse que la buena vida como forma de vida (abierta a todos) está fuera de alcance. Además, la sociedad moderna es una sociedad insatisfecha, en la que el sentimiento general de insatisfacción está modelado por los mismos valores que la actitud democrática, esto es, por valores universalizados. Este hecho nos confronta con dificultades añadidas puesto que la insatisfacción general es un impedimento inmenso a la buena vida como forma de vida. (...) Pero puesto que el Debe de la primacía de la razón práctica no ha desaparecido como idea regulativa, no está excluida la emergencia de caracteres racionales "para

---

<sup>277</sup> Propiamente la categoría "hombre entero" o "hombre completo" fue acuñada por Schiller en su crítica a la distinción kantiana entre el hombre nouménico y el hombre fenoménico, el hombre en el que el deber y la inclinación, los sentimientos, estaban separados. Lukács, muy sensible a las influencias románticas y en especial a la de Schiller tomó de allí este concepto del que tanto uso hace Agnes Heller. La categoría de "hombre completo" es extensamente tratada en las Cartas sobre la educación estética del hombre (Aguilar, Buenos Aires, 1981, trad. de Vicente Romano García).

sí". Ciertamente, no hay una forma de vida abierta a las personalidades de nuestro tiempo. Pero sí que hay una conducta de vida racional.<sup>278</sup>

La concepción aristotélica de la buena vida ha servido a Agnes Heller para diseñar la utopía de una democracia radicalizada, pero la concepción de Aristóteles ya no puede ofrecernos un modelo con el que enfrentar el presente desde la perspectiva de la acción individual. Para ello Agnes Heller buscará inspiración en la tradición estoico-epicurea, una tradición que nos ofrece un boceto "de la conducta de vida buena en tiempos de oscuridad"<sup>279</sup>.

---

<sup>278</sup> Heller, A., The Power of Shame, "Everyday Life, Rationality of Reason, Rationality of Intellect", op. cit. 236.

<sup>279</sup> Por último no puedo dejar de mencionar lo próxima que esta la teorización última de la vida cotidiana de Agnes Heller, de la postura manifestada por José Luis Aranguren en su libro Moral de la vida cotidiana, personal y religiosa, Tecnos, Madrid, 1987. En esta obra se aborda la problemática moral de la vida cotidiana a través de una crítica "de la filosofía y la ética de la cotidianidad y de sus «salidas»", mediante una relectura, en contra de la caracterización de Agnes Heller, de Heidegger. Para Aranguren, igual que para Heller, el problema de la constitución de la persona no es el de salir de la vida cotidiana sino ahondar en ella:

El hombre es un ser social, la persona sólo puede constituirse en tanto que tal en la relación interpersonal y en la relación social, y la estructura personal está tejida, por decirlo así, de interpersonalidad o intersubjetividad y de socialidad, del mismo modo que la conciencia moral es «fuero interno», en tanto que fuero externo o social, sí, pero interiorizado (p.54).

## 8. A MODO DE CONCLUSION: ETICA Y POLITICA RECUPERADAS.

En los capítulos anteriores he señalado una constante preocupación ética como la característica más definitoria del pensamiento de Agnes Heller. Esta preocupación por la moralidad, por la relación individual con las normas morales, estaba presente en sus obras "marxistas", lukácsianas, y bebía de su maestro su inspiración clasicista. Pero este mismo tono clasicista es perceptible también tras el abandono del marxismo. Agnes Heller ha mantenido constante a lo largo de su obra su afinidad por una ética estoico-epicúrea. El origen de la valoración de esta ética encuentra su raíz en el muy joven Marx<sup>280</sup> y en Lukács, que la medió con el clasicismo alemán, con Goethe y Schiller<sup>281</sup>, afirmándola con rotundidad en La peculiaridad de lo estético:

La ciencia y el arte tienden -cada uno a su manera- a eliminar radicalmente la trascendencia que parece objetivamente dada en la realidad. Con eso el hombre mismo ha de salir de su mera privaticidad, sumido en la cual se cree inevitablemente rodeado por la trascendencia, y convertirse subjetiva y objetivamente en dueño del mundo que le rodea y de su propio mundo interior. Con ello no pierde nada del auténtico

---

<sup>280</sup> "Vorarbeiten zur Geschichte der epikureischen, stoischen und skeptischen Philosophie" y "Doktordissertation «Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie nebst einem Anhang»" en Marx, K., Texte zu Methode und Praxis I., Rowohlt, Alemania, 1966.

<sup>281</sup> Sobre la relación de su punto de vista con la ética estoico-epicúrea de Marx y Lukács, véase Heller, A., La revolución de la vida cotidiana, Península, Barcelona, 1982, trad. de G. Muñoz, E. Pérez Nadal e I. Tapia, pp. 161-177.

contenido de la vida. Al contrario: precisamente así conquista ese contenido. «Si quieres penetrar en lo infinito, recorre lo finito en todas direcciones», ha escrito Goethe.

Y Lukács, poco más adelante, añade dos pensamientos a este:

Posidonio el estoico ha dicho acerca de esta cuestión: «No debes pensar nunca que te protejan las armas del destino: lucha contra el destino con tus propias armas. El destino no las presta». La cabeza de la gran escuela competidora, Epicuro, ha tomado posición en el mismo sentido: «El futuro no está completamente en nuestras manos, pero tampoco está del todo sustraído a nuestra voluntad».<sup>282</sup>

Esto es, Lukács ya había planteado el tema de una ética de la personalidad que conectara nuestro presente con las respuestas ofrecidas por dos épocas históricas en las que encontraba una situación existencial parecida: el clasicismo alemán y la disolución de la polis griega. En su libro sobre Aristóteles, Agnes Heller señala que la ética del estagirita señala la barrera entre dos épocas. La ética de Aristóteles pertenece a la época en la que el hombre aún era zôon politikón, en la que aún existía una moral comunitaria, en la que aún existía una comunidad moral natural. Pero nosotros ya no vivimos en un mundo de esas características, y de ahí la mayor actualidad de la ética del estoicismo y el epicureísmo:

La actitud de fondo es, sin embargo, común a todas esas escuelas. Se trata, por un lado, del modo de plantear el problema en el plano individual; por el otro, del rechazo del eudaimonismo. Estos dos fenómenos están estrechamente vinculados. El objetivo

---

<sup>282</sup> Lukács, L., La peculiaridad de lo estético, vol. IV, Grijalbo, Barcelona, 1982, trad. de Manuel Sacristán, pp. 536-537.

eudemónico estaba del todo justificado en la ética comunitaria porque afirmaba la armonía directa o indirecta entre felicidad pública e individual. Pero con la disolución de los lazos comunitarios, la actitud eudemónica no puede conducir ya sino a una teoría de los placeres vulgares. A pesar de todas las acusaciones contra el epicureísmo, no se trata en este caso de una teoría eudemónica. Para Epicuro, como para los estoicos, el fin no es la felicidad individual, sino la virtud misma. El fin del individuo es la virtud, la vida «buena», o, mejor todavía, la vida soportable, pero no la felicidad.<sup>283</sup>

La paradoja de la ética moderna es la aparición de la individualidad y la libertad y, por tanto, la problematización de la comunidad moral. Con su acercamiento a la ética del estoicismo y del epicureísmo busca Heller una ética del término medio en una época en la que la moral y la política han quedado definitivamente separadas:

Lo que significa el estoicismo-epicureísmo es cosa que deseaba poner de relieve a través de la personalidad de Rosa Luxemburg. Resumiendo: ni hedonismo ni «superpolitización», sino la tercera posibilidad, el «medio»: una vida plena, una vida activa, racional, orientada al mundo, en la que se aprenda a distinguir lo importante y lo accesorio porque no se renuncia a la autorreflexión ni al goze de uno ni al placer de vivir, por lo que tampoco se sume uno en la desesperación cuando algo «se hunde», porque no se ha alcanzado un objetivo.<sup>284</sup>

---

<sup>283</sup> Heller, A., Aristóteles y el mundo antiguo, (Die Ethik der Aristoteles und das antike Ethos), Península, Barcelona, 1983, trad. de J.F. Yvars y A.P. Moya, pp. 368-369. Para esta recuperación de la ética estoico-epicúrea, véase el último capítulo de la obra titulado "Epílogo helenístico", pp. 367-374.

<sup>284</sup> Heller, A., La revolución de la vida cotidiana, Península, Barcelona, 1982, trad. de G. Muñoz, E. Pérez Nadal e I. Tapia, p. 176.

Con la crisis de paradigma que representó para Heller el abandono de la inmensa apoyatura teórica que constituía la obra de Lukács, la preocupación por la ética, lejos de diluirse, encontró el primer plano que siempre había estado buscando. En cierto modo, el libro Teoría de la historia significa el abandono de un proyecto filosófico que había alejado, en su pretensión de totalidad, los intereses centrales de Agnes Heller y los había esparcido en intentos más o menos logrados de dar una imagen abstracta del hombre como ser genérico como vía indirecta de dejar un resquicio a este carácter moral del hombre por el que siempre se interesó. El libro sobre la historia, en medio de su prosa densa y contradictoria no sólo significaba el abandono de la Historia, de la filosofía de la historia, de la que derivaba Lukács su serenidad clasicista, sino, sobre todo, la recuperación de la filosofía moral como reflexión situada sobre el presente, sobre la modernidad entendida como un tiempo histórico concreto. Por eso la afinidad anterior con esa ética clasicista o estoico-epicúrea se mantiene, porque las respuestas anteriores se hacen insostenibles y han de ser cambiadas pero permanece la problematicidad moral de la modernidad. Y de este modo, en Teoría de la historia, Heller sigue diciendo:

Una teoría de la historia propugna la ética de un estoicismo epicureísmo activo. Implica la determinación de emprender acciones racionales respecto al valor, independientemente de que tengan éxito o fracasen.<sup>285</sup>

---

<sup>285</sup> Heller, A., Teoría de la historia, Fontamara, Barcelona, 1985 (2), trad. Javier Honorato, p. 276.

En este libro, como en Por una filosofía radical, la serenidad de quien se cree en posesión de un método que da cuenta de la totalidad y de su sentido es sustituida por la retórica emocional novoizquierdista de la acción subjetiva como fundamento de la transformación política. Sin embargo, junto a esta indiferenciación de la ética y la política hay un primer atisbo de acercamiento hacia la política democrática, y hacia la concrección, mediante el análisis de la pluralidad de lógicas en conflicto que conviven en la modernidad. Tras estas obras de transición el tono de las obras de Heller deja de ser el de la serena totalidad o el del izquierdismo emocional para centrarse en la problematicidad del presente. Este tono ya era perceptible en The Power of Shame, y especialmente en el artículo "Everyday Life, Rationality of Reason, Rationality of Intellect" que en mi interpretación constituye el núcleo del pensamiento postlukácsiano de Agnes Heller. La reafirmación de la actualidad de una ética estoico epicúrea, a pesar de los cambios, vuelve a producirse en este libro. Allí se habla de que la tradición estoico-epicúrea es una tradición que nos ofrece un "anteproyecto de la conducta de vida buena en tiempos de oscuridad"<sup>286</sup>. La conexión con Hannah Arendt y sus "hombres en tiempos de oscuridad" no es casual, como no es casual tampoco que para una y para otra Rosa Luxemburgo ejemplifique esa conducta de vida

---

<sup>286</sup> Heller esboza lo que entiende por ética estoico epicúrea en la modernidad en el epígrafe «Stoic-Epicurean ethics», pp. 237-245, contenido en el artículo "Everyday Life, Rationality of Reason, Rationality of Intellect", The Power of Shame, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1985.

posible en el presente<sup>287</sup>. El modelo de una vida tal, de una vida activa, de una personalidad, que Heller había tomado de Lukács, se aproxima ahora cada vez más a la "vida activa" desde la perspectiva de la "condición humana" de Arendt. En cualquier caso, y a pesar de estas variaciones, la preocupación ética original de Agnes Heller se reafirma en sus últimas obras. Lo que se detecta en estas últimas es sobre todo un cambio de tono, de estilo, unos moldes más débiles donde expresar la posibilidad de esta ética de la personalidad, pero no un abandono. Las obras posteriores a Teoría de la historia han ido ratificando este cambio de marcha estilístico. Por ejemplo, en su muy reciente Historia y futuro<sup>288</sup> hay una búsqueda de un nuevo estilo filosófico enfrentado al utilizado en Teoría de la historia. En el prólogo de este primer libro nos dice que abandonada la filosofía sistemática ya no pueden escribirse libros sistemáticos. Ya no pueden escribirse libros como si fueran historias de detectives porque no sabemos de antemano quién es el asesino. Los géneros filosóficos que ahora reivindicará son el diálogo y el ensayo. Y esta es la característica estilística más sobresaliente de sus trabajos desde 1985. Las obras monográficas constituyen, en efecto, extensos diálogos con los pensadores clásicos y contemporáneos y, junto a estas, están las exploraciones concretas de los libros de ensayos. Este último

---

<sup>287</sup> Arendt, H., Hombres en tiempos de oscuridad, Gedisa, Barcelona, 1990, trad. de Claudia Ferrari. Citamos esta edición, pesimamente traducida e incompleta, por no disponer del original. Véase el capítulo "Rosa Luxemburgo. 1871-1919", pp. 43-65.

<sup>288</sup> Heller, A., Historia y futuro. ¿Sobrevivirá la modernidad?, Península, Barcelona, 1991, trad. de Montserrat Gurguí.



carácter tendría Políticas de la postmodernidad<sup>289</sup>, en él, a través de distintos ensayos de Heller y Fehér se intentará abordar la problematicidad de nuestro presente no ya desde un futuro prefigurado sino desde la fragmentación de las posibilidades y problemas a los que nos enfrentamos. El panorama sobre el que orientan Heller y Fehér su reflexión ya es nítidamente distinto del de toda la producción anterior. Aquí lo que se pretende es dar un cuadro más o menos coherente, ya no consistente, de un presente que se caracteriza por resultar más bien opaco al análisis de las ciencias sociales. Una opacidad de un presente que al ser heredero, o huérfano, de las luces modernas no dudan en denominar postmodernidad. Así pues, el hilo rojo que recorre este libro compuesto de artículos de Fehér y Heller es el intento de responder a un presente que se caracteriza antes que nada por su problematicidad. Problematicidad que tiene su reflejo en el pensamiento y que, frente al pasado inmediato, se caracteriza por la convivencia, cohabitación dicen ellos, de numerosos discursos no totalizadores. La "caída de la gran narrativa", el repliegue de las pretensiones explicativas de las ciencias humanas, vendría determinada, en opinión de los dos antiguos miembros de la Escuela de Budapest, por la creciente complejización de un mundo que se resiste a encajar en los modelos que hasta ahora nos habían orientado en el curso de la modernidad.

Sobre el nuevo panorama penetrantemente descrito en esta obra, y en especial sobre los ensayos de Agnes Heller "La

---

<sup>289</sup> Heller, A., y Fehér, F., Políticas de la postmodernidad. Ensayos de crítica cultural, Península, Barcelona, 1989, trad. de Montserrat Gurguí.

situación moral en la modernidad" y "Ética ciudadana y virtudes públicas" intentaré desplegar los desarrollos últimos del pensamiento de Agnes Heller. Esto es, el último pensamiento de Agnes Heller inaugurado con la publicación en 1985 de The Power of Shame.

Políticas de la postmodernidad está dividido en dos secciones. La primera lleva por título "Cultura postmoderna", la segunda se denomina "Política postmoderna". Las dos secciones constituyen, al mismo tiempo, un criterio de agrupación de los artículos que componen el libro y la afirmación de la fragmentación del objeto de las ciencias sociales. Significan, concretamente, que las esferas de la cultura y la política son, a estas alturas de la modernidad, completamente autónomas. Este cambio de marcha de la cultura moderna es lo que los autores denominan postmodernidad. La postmodernidad no es, por tanto, un período histórico nuevo que viene a continuación de la modernidad sino un cambio de marcha de ésta. Correlativamente, el postmodernismo no tiene características definidas, salvo su indefinición, es decir, su pluralidad.

Por tanto, la mirada teórica se dirige ahora a definir la problemática de nuestro presente, a definir con qué problemas nos encontramos los que vivimos en este momento, en la postmodernidad. Y ver, tras esta inflexión en el curso de la modernidad, qué nos cabe decir como modernos. Por tanto, no debe asustar que Fehér y Heller se declaren postmodernos, algo que con las matizaciones que introducen equivaldría a declararse contemporáneo, lo que en verdad no carece de sentido ante el anacronismo de parte de la intelligentsia.

Así pues, postmodernidad sería en esta definición un tiempo y un espacio, privado y colectivo, inserto en el tiempo y el espacio mayor de la modernidad y limitado por los que dudan o problematizan la modernidad, los que la quieren poner a prueba y los que quieren hacer balance de sus éxitos y fracasos. En la "condición postmoderna" se encuentran, de este modo, todos aquellos que no son ni antiguos (antimodernos) ni modernos fundamentalistas. Los problemas que desafían a los que viven en esta condición son, por tanto, problemas originados en la modernidad. Tal y como los enumeran éstos serían, en síntesis, los de la desaparición de los grandes horizontes, la constatación de vivir en un presente no trascendible cualitativamente, "el descubrimiento de nuestra contingencia" y las implicaciones morales que de ello se derivan, la "museificación de Europa", es decir, la autorelativización de la cultura con mayor vocación universalista, y la desaceleración de la filosofía de la historia implícita. Es decir, la sensación de encontrarnos indefectiblemente después de la gran narrativa. Esta quiebra de la gran narrativa queda ejemplificada en la constatación de la imposibilidad presente de contestar, de manera no hipotética, a las célebres preguntas que formuló Gauguin: "¿de dónde venimos, dónde estamos, a dónde vamos?". Hay, sin embargo, algo inequívocamente moderno en este abandono: la renuncia al mito de los orígenes que lleva inscrito, en el propio principio, su telos. La pregunta que queda formulada en este cambio de percepción es si este abandono conduce al nihilismo o, y esto es lo que intentan sostener Heller y Fehér, aún podemos seguir siendo modernos aunque de una forma sustancialmente distinta.

Todos los rasgos hasta ahora presentados muestran la problemática general compartida por todos aquellos que pertenecen a la condición postmoderna, cualesquiera que sea su postura respecto a la modernidad. Como se acaba de insinuar, la postura de estos autores frente a la modernidad dista mucho de la antimodernos como MacIntyre<sup>290</sup> o de la de los más conocidos postmodernos como Lyotard<sup>291</sup>. Agnes Heller reivindica ahora la modernidad no fundamentalista que representan Lessing y Diderot. Para esta modernidad el discurso racionalista constituía una amenaza tan grande como la de cualquier otra forma de fundamentalismo. Frente a éste proponen el diálogo, el reconocimiento de la pluralidad y la tolerancia como los pilares de una verdadera emancipación.

Dentro de la primera parte del libro, la dedicada a la cultura postmoderna, realiza Agnes Heller esta reorientación de su reflexión ética sobre el trasfondo de la modernidad. Allí, en el artículo "La situación moral en la modernidad"<sup>292</sup>, se señala que el hecho básico que determina nuestra situación moral en el presente es el descubrimiento de la contingencia y, por consiguiente, la pluralización de los discursos morales. Sin embargo, ni la contingencia ni la pluralidad conducen

---

<sup>290</sup> Véase MacIntyre, Tras la virtud, Barcelona, Crítica, 1988, trad. de Amelia Valcarcel. De la estrecha caracterización que hace MacIntyre de la modernidad y de su esquemática oposición a lo premoderno me he ocupado en "Modernidad y emotivismo. MacIntyre tras la virtud", La balsa de la Medusa, núms. 5-6, 1988, pp. 173-176.

<sup>291</sup> Véase Lyotard, J-F., La condición postmoderna, Cátedra, Madrid, 1989, trad. de Mariano Antolín Rato.

<sup>292</sup> Heller, A., "La situación moral en la modernidad", en Heller, A. y Fehér, F., Políticas de la postmodernidad. Ensayos de crítica cultural, op. cit. pp. 24-51.

indefectiblemente, en opinión de Agnes Heller, al relativismo o al nihilismo. Por encima de los desacuerdos morales, Heller adivina un consenso básico sobre los valores de la libertad y de la vida que permiten el diálogo y, de esta forma, al menos, una minima moralia. Este universalismo moral que Heller recoge de Lessing ya no se alcanza mediante la superación de la contingencia, de la particularidad y de la individualidad, "sino cambiando nuestra actitud dentro de la misma forma de vida".

El artículo intenta dar un cuadro fidedigno del estatus de la moral en nuestro presente, y la primera constatación es la fragmentación, la pluralidad de "microcomunidades". Heller intentará mostrar que hay tres tipos fundamentales de discurso moral en nuestro presente y que, de alguna manera, todos participamos de una forma u otra de los mismos. El primer discurso analiza el mundo en términos nihilistas: no hay normas válidas, las virtudes han desaparecido y las personas actúan de manera instrumental sin motivaciones morales. El segundo discurso es el negativo del anterior, considera que este mundo es el "climax" del desarrollo moral debido al avance de los presupuestos normativos del lenguaje y del racionalismo moral. El tercer discurso, por su parte, afirmaría que las democracias liberales mantienen una auténtica vida moral "ligeramente egoísta", pragmática y orientada públicamente en lo referente a decisiones concretas sobre la justicia o la injusticia. Lo característico de la situación moral del presente es que estos discursos que Agnes Heller define como "el de Nietzsche y los postmodernistas", "el de la acción afirmativa" y "el de la lucha contra la pobreza" han trascendido los límites de la academia

para incrustarse en nuestra vida cotidiana, y lo que es más, como sujetos morales participamos de los tres, no como sujetos triplemente esquizofrénicos, sino como sujetos que vivimos en la modernidad.

La mayor parte del texto la empleará Heller, en su empeño por dar continuidad emancipatoria al proyecto de la modernidad, en demostrar que el desafío nihilista, a pesar de todo, puede ser contestado, aunque ahora y en contraste con el pasado inmediato de manera débil. "Si Dios no existe todo está permitido", es decir, si no hay normas y reglas universalmente aceptadas todo está permitido, esta es la máxima en la que ejemplifica Heller el nihilismo. Pero no puede haber sociedad sin un mínimo de reglas y normas. La respuesta débil que Heller opone a esta afirmación del final de la filosofía es que efectivamente no puede probarse racionalmente que sea mejor ser bueno que malo a menos que se determinen normas eternas y absolutas, pero cabe la respuesta de Diderot en El sobrino de Rameau: la elección existencial de la bondad. El discurso nihilista es irrefutable en su negatividad racionalista, heredera de la moderna racionalidad desenmascaradora, pero no anula la elección existencial.

Para Agnes Heller los sistemas morales de Kant y Hegel intentaban obviar este momento de irracionalidad de la elección mediante especulaciones metafísicas u ontológicas, mediante sistemas completos que implican una determinada concepción del mundo. La actualidad de Diderot radica en que su opción no necesita de tales fundamentaciones. En un momento de la modernidad que se caracteriza por la pluralidad de visiones del

mundo aceptar una visión del mundo completa es antimoderno. Es más, observa la discípula de Lukács, puestos a hacerlo, por qué no escoger la tradición religiosa que se ha mostrado más efectiva. Por tanto, para Agnes Heller no se puede establecer una conexión directa entre el relativismo de las concepciones del mundo y el relativismo de la moral. Y lo que es más, afirma que los filósofos contribuyen más a la relativización de la moral, al ensalzamiento del nihilismo, mediante la absolutización de sus filosofías que mediante la relativización de sus empresas filosóficas, mediante el hallazgo de un fundamento común, sencillo y restringido: unas cuantas morales y valores que puedan ser considerados válidos y obligatorios por todos.

Por eso no ha de sorprender que Heller valore muy positivamente al último Foucault. El Foucault de los dos últimos volúmenes de la Historia de la sexualidad, de la ética del cuidado de sí más orientada por la virtud que por el mandato. La primera respuesta de Heller al nihilismo es la siguiente:

La diversidad de visiones del mundo, filosofías, metafísicas y fes religiosas, no impide la aparición de un ethos común, a menos que una de las visiones del mundo determine por completo los mandamientos y las prohibiciones, y que lo haga no sólo para sus propios seguidores sino que también con una aspiración universalizante. (...) La autonomía moral relativa, que se expresa en la elección individual del fundamento metafísico (o en no estar comprometida con fundamento metafísico alguno), así como en la relación individual con los preceptos morales concretos de cualquier universo moral, es la condición previa de un ethos débil de unas normas morales, unos valores y unas virtudes generalmente compartidos. Si prevalecen tanto la autonomía moral como el pluralismo en visiones del mundo, no todo está permitido, incluso si hay un Dios para unos y no lo hay para otros, ya que ciertas acciones siguen estando prohibidas para todos,

dado que todos son capaces de distinguir el bien del mal en términos del ethos común.<sup>293</sup>

La búsqueda de este ethos débil común es rastreada por Heller en la constitución de nuestra identidad moderna a través del análisis de las categorías de lo universal, lo singular y lo particular. El individuo como sujeto moral singular cobró cuerpo rápidamente en el nacimiento de la modernidad, pero las integraciones en la que se incardinaba la acción de ese individuo, lo universal como todos los individuos, se pluralizaron durante este período, haciendo que un mismo individuo singular fuera el portador de identidades plurales. En el mejor de los casos el universal todos los individuos fue sustituido por la humanidad una categoría más polisémica. Pero también por el "Estado", redefiniendo al individuo singular no ya como ser humano sino como simple francés, alemán, etc. Es decir, como particular. En el siglo XVIII la filosofía construyó una doble identidad. Por una parte deducía los hechos morales (las normas, ideas, obligaciones, imágenes del bien y del mal) de premisas antropológicas, de atributos eternos de la naturaleza humana. El resultado era un antropologismo histórico y abstracto que naturalizaba al hombre histórico. Pero por otra, era el contrato social el que originaba deberes y obligaciones morales. De este modo el ciudadano, singular, se relacionaba éticamente con el Estado (universal) pero no con los demás hombres, puesto

---

<sup>293</sup> Heller, A., "La situación moral en la modernidad", en Heller, A., y Fehér, F., Políticas de la postmodernidad, op. cit. pp. 33-34.



que no constituían integración alguna. No había deberes singulares con la especie humana.

Pero también de la modernidad ha surgido un "tipo de relación positiva (moral) con todos los seres humanos, con el género humano o esencia humana" por encima de las obligaciones particularistas y deterministas. A esta relación la denomina Agnes Heller "humanismo moderno" y su raíz la busca en la francmasonería, que considera una tradición cristiana secularizada, y en las teorías modernas iusnaturalistas. El humanismo moderno representa un compromiso con lo universal afín a la racionalidad del intelecto que ha definido Agnes Heller. La postura de este humanismo moderno es la ejemplificada por Lessing: un compromiso con el nosotros por encima de nuestras particularidades. Esta actitud es la que Agnes Heller ha denominado "tolerancia revolucionaria" en réplica al concepto de "tolerancia represiva" de Marcuse. La idea que con ello se expresa es que si bien las ideas no pueden ser tolerantes el ánimo sí puede serlo. Se trata de una disposición hacia la apertura y modificación de las propias ideas centrada en el reconocimiento, en la búsqueda dialogada encaminada al reconocimiento de todo individuo en cuanto individuo. Y este "todo individuo" marca el límite del reconocimiento, la salvaguarda de la instancia universal, democrática. El límite de la tolerancia es, precisamente, su intolerancia con la idea de intolerancia. Heller encuentra en el autor de la hermosa parábola de los tres anillos de Natán el sabio, la afinidad con una modernidad que hace del reconocimiento de la pluralidad su piedra angular:

En [Lessing] no hay propiamente discurso racional sin religio, sin la vinculación del que argumenta con todos los otros hombres, sin apertura de ánimo hacia todas las necesidades humanas, hacia los sentimientos y particularmente hacia los sufrimientos humanos. Por eso la moralidad es ante todo acción.<sup>294</sup>

Y este compromiso en la religio se expresa en la modernidad en términos de derechos: "El atribuir derechos «inalienables» a los miembros de una integración basándose en su condición de personas, puede considerarse la contribución más grande de las teorías liberales al desarrollo de la Sittlichkeit moderna"<sup>295</sup>.

Sin embargo, los derechos humanos tienen un estatus ambiguo en la modernidad porque aunque son los derechos de todo individuo en cuanto ser humano su salvaguarda depende de las prácticas legales y de la constitución de los estados nacionales. Es, por tanto, lo particular lo que avala lo individual como derecho universal. De este modo, aunque el discurso del humanismo moderno se hizo dominante no pudo proporcionar al mundo unas obligaciones visibles, unas normas transparentes, en suma, una Sittlichkeit. Esta tarea la habría realizado, en la lectura del decurso de la modernidad por la filósofa húngara, el nacionalismo:

El nacionalismo invita al entusiasmo (...). Precisamente porque queda tan poca moralidad, porque es tan pequeña la relación individual con la costumbres circundantes, se da una abundante

---

<sup>294</sup> El artículo que Heller dedica a Lessing lleva el significativo título de "Ilustración contra fundamentalismo: el caso Lessing", en Heller, A., Crítica de la Ilustración, Península, Barcelona, 1984, trad. de Gustau Muñoz y José Ignacio López Soria, p. 8.

<sup>295</sup> Heller, A., "La situación moral en la modernidad", en Heller, A. y Fehér, F., Políticas de la postmodernidad, op. cit. p. 39.

moralización. El jingoismo armoniza con la moralización; cualquiera que no se una al coro se convierte moralmente en un sospechoso, un traidor, un extranjero, etc. Esto se da mucho más cuando el nacionalismo está excesivamente determinado, lo cual ha ocurrido con mucha frecuencia en el totalitarismo del siglo XX. Sin embargo, fue precisamente la experiencia del totalitarismo lo que convirtió en altamente sospechosa la identificación de lo particular (el Estado) con lo universal (el género humano, el resultado final de la historia humana, etc.). Aunque la nación ha seguido siendo el objeto más importante del compromiso moral, y hasta incluso lo es más que nunca, dado que continentes enteros han unido sus coros al nacionalismo y jingoismo, la teoría moral y la filosofía se han visto obligadas a explorar las posibilidades y las realidades en otras direcciones.<sup>296</sup>

Estas respuestas de la filosofía contemporánea son para Heller reelaboraciones de la propias propuestas modernas. Así, el humanismo moderno estaría reencarnado en la teoría de la ética comunicativa. Pero la alteración más importante que observa Heller en la reformulación contemporánea de los discursos modernos es que mientras Hegel defendía que todas las particularidades conducían a su forma más elevada, al Estado, los discursos contemporáneos revierten en el individuo esta relación. De esta manera, Heller puede decir que el liberalismo americano es el discurso más próximo a Hegel. Para la discípula de Lukács los máximos representantes de este discurso (Rawls, Dworkin, Ackerman) vendrían a defender que el Estado es idéntico a la Constitución y que el ethos de la integración humana ha de buscarse en una Constitución justa. De este modo, el derecho humano es entendido como el derecho del ciudadano. Y de esta

---

<sup>296</sup> Heller, A., "La situación moral en la modernidad", en Heller, A. y Fehér, F., Políticas de la postmodernidad, op. cit. 44.

forma se presupone que los seres humanos que dispongan de derechos y libertades interactúan entre sí respetando las libertades de los otros en el marco de una misma constitución. Rawls, por su parte, conservaría las pretensiones universalistas de sus antecedentes anglosajones manifestada en su querencia al elaborar su teoría del contrato social por conceptos como "posición originaria" o velo de ignorancia. Para Heller estos conceptos no sólo manifiestan un tímido hegelianismo sino que sirven para identificar el propio Estado "con el mejor Estado posible: la universalidad". Por su parte, el contextualismo de Rorty y Walzer buscaría hallar un sustituto a la perdida Sittlichkeit mediante la propuesta de que las personas al actuar en una esfera pública determinada lo hacen de acuerdo con determinadas normas éticas presupuestas. Para Lyotard, en cambio, la perdida Sittlichkeit no puede ser sustituida por ninguna forma de particularidad ya sea esta la Constitución, las instituciones, las convicciones o los gustos literarios comunes. En su lugar, y de forma parecida a Wittgenstein y el emotivismo, habla de una pluralidad de juegos de lenguaje entre los que podemos escoger.

Este recorrido por los problemas modernos y por las respuestas contemporáneas a través de la relación entre lo particular, universal e individual nos devuelven a la propuesta de Heller de recuperar la intuición de Kierkegaard de buscar el origen de la moralidad en el individuo:

Después de ciertos precursores románticos, Kierkegaard es el primer filósofo que busca el origen de la moralidad en el individuo (en la propia elección existencial del individuo) sin identificar el objeto (territorio, esfera) de la práctica moral con su origen. El individuo como individuo es lo universal,

aunque el territorio de la vida moral debe buscarse en las relaciones interpersonales (incluida la particularidad).<sup>297</sup>

Para Agnes Heller la modernidad es un proceso en el que la aparición simultánea de la universalización, la particularización y la individuación equivalen a la aparición de la contingencia como "la condición del mundo moderno". Si la Historia del mundo pierde su telos ella misma y todas las particularidades se vuelven contingentes. Y también la persona, al ser individuo «situado», se vuelve contingente. Por eso, para Heller, la tarea de la filosofía moral en el presente es dar cuenta de la condición humana moderna "que es una condición de contingencia, para poder configurar una filosofía moral que pueda aplicarse a la persona contingente"<sup>298</sup>. La propuesta de Heller parte, pues, de la contingencia del individuo pero también de la posibilidad que le cabe elegir de ser o no una persona consciente, auténtica o inauténtica, dentro de los distintos mundos particulares en los que transcurre su vida. La constatación de la falta de una Sittlichkeit universal hace que sugiera sustituir las explicaciones universalistas por lo que ella denomina "gesto universal":

Por gesto universal entiendo la participación en lo que se ha denominado la actitud del humanismo moderno. Hacer algo en nuestra capacidad de «seres humanos como

---

<sup>297</sup> Heller, A., "La situación moral en la modernidad", en Heller, A. y Fehér, F., Políticas de la postmodernidad, op. cit. pp. 46-47.

<sup>298</sup> Heller, A., "La situación moral en la modernidad", en Heller, A. y Fehér, F., Políticas de la postmodernidad, op. cit. p. 48.

tales», hacerlo por los demás como «seres humanos como tales», hacerlo junto a los demás, en simétrica reciprocidad, solidaridad, amistad, como «seres humanos como tales», éste es el significado de «gesto universal».<sup>299</sup>

El gesto universal lo encuentra Heller plasmado en el último párrafo de un artículo "aparentemente insignificante" escrito por Kant en 1796, "Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie". Este artículo no sería más que un "vitriólico" ataque de Kant a los místicos platónicos, y en especial contra Schlosser, si no fuera porque después de la fuerte requisitoria que dedica a estos autores, concluye recomendando a sus enemigos el trabajar juntos por un mismo objetivo: "todos queremos hacer que los seres humanos sean honrados, insiste, y todos queremos servir a la ley moral. Cualesquiera que sean nuestras respectivas filosofías, podemos aventurarnos juntos en esta labor suprema"<sup>300</sup>. Para Heller esta pequeña manifestación no es un acto liberal de tolerancia sino una tentativa de aceptar la condición moderna del pluralismo teórico junto con la estipulación de que todos los filósofos deben trabajar por el mismo objetivo práctico, "expresa una nueva penetración filosófica". En este gesto encuentra Heller una forma de alcanzar el universalismo moral no mediante la superación de la contingencia, la particularidad y la individualidad inherentes a nuestro mundo moderno, sino cambiando nuestra actitud dentro de la misma forma

---

<sup>299</sup> Heller, A., "La situación moral en la modernidad", en Heller, A. y Fehér, F., Políticas de la postmodernidad, op. cit. pp. 50-51.

<sup>300</sup> Heller, A., "La situación moral en la modernidad", en Heller, A. y Fehér, F., Políticas de la postmodernidad, op. cit. p. 31.

de vida. El pluralismo teórico no significa relativismo práctico puesto que los individuos pueden elegir comportarse moralmente. Este cambio de actitud quiere decir que el individuo, en la pluralidad de mundos con los que se ha de relacionar moralmente, puede hacerlo de forma consciente, deviniendo una personalidad. Por eso la existencia de personas justas se convierte en el centro de la filosofía moral de Agnes Heller. En su artículo "The basic question of moral philosophy"<sup>301</sup> aparece expresado por primera vez este punto de vista sobre la moral. La moral no ha de fundamentarse sino que se elige, no es racionalidad de la razón sino racionalidad práctica, racionalidad del intelecto. Para Agnes Heller el objeto de la filosofía moral es la persona buena, no las normas ni las virtudes porque estas no constituyen una esfera propia sino que están presentes en todas las esferas sociales. El individuo es el que al hacer algo bajo un principio moral no hace "moral" sino "la guerra, política o trabajo". Por tanto, tampoco hay para Heller un "esfera moral" como esfera del discurso práctico. El discurso práctico para Agnes Heller es el discurso sobre nuestros valores y normas que se han vuelto problemáticos y necesitan ser reinterpretados o sustituidos pero no dentro de una esfera separada sino en referencia al ámbito heterogéneo de la vida cotidiana. Por tanto, para entender la moral, en la interpretación de Heller, habremos de acercarnos al ámbito de las formas de vida. En ella encuentra Heller el punto de partida de su reflexión. En medio de la heterogeneidad de principios morales, normas, actividades, actitudes y sentimientos

---

<sup>301</sup> Heller, A., "The basic question of moral philosophy", Phil. Soc. Crit., núm. 11, pp. 35-62, Summer 1985.

de la vida cotidiana encuentra una homogeneización ejemplificada en la forma de vida de la persona buena. Pero la buena vida ya no puede deducirse, como en Platón o en Aristóteles, de la forma de vida de la persona buena porque las formas de vida buena se han pluralizado. Por tanto, ahora la condición moral de la buena vida es la justicia, entendida de una forma abstracta como para abarcar todas las formas de vida justas. La definición mínima de la buena vida que dará Heller parte de la constatación de que todavía hay personas que prefieren sufrir la injusticia a cometerla. Las ventajas que encuentra Heller en esta recuperación del punto de vista platónico son que la "buena vida" queda vacía de contenido, que el concepto de justicia es abstracto (y por tanto deja las normas morales sin decidir) y que permite reflexionar sobre todos los aspectos que hacen posible la existencia de la persona justa. La persona justa está constituida por la fusión de sus actitudes, motivaciones y acciones en el carácter justo. Lo que hace posible la existencia de las personas justas es, para Agnes Heller, la presencia de las siguientes circunstancias:

-el buen sentido moral

-la existencia de normas:

- \* presentes en el grupo (sociedad) del que forma parte.

- \* los tres aspectos de la regulación normativa (normas concretas, normas abstractas y valores) han sido diferenciados.

- \* algunas normas o valores (al menos uno) está consensualmente validado.



-la persona tiene una relativa autonomía:

- \* puede reinterpretar el contenido de las normas, rechazarlo o aceptarlo.

- \* la deliberación de la persona no sólo se refiere al "cómo" de la acción sino también al "qué".

- \* hay una elección entre sufrir o cometer la injusticia.

-hay autoconsciencia de forma que:

- \* la regulación consciente (autoridad interna) complementa la regulación de la vergüenza (autoridad externa).

- \* hay consciencia de que la acción propia produce algo en el mundo.

- \* hay responsabilidad personal.

- \* hay autoreflexión.

-hay discurso ético en el sentido de que las elecciones éticas pueden ser problematizadas, criticadas o acreditadas.

-hay una cierta estabilidad del universo normativo.

-hay buen juicio en general y phronesis en particular.

-hay un mínimo de racionalidad del intelecto tendente a un "optimum" de racionalidad del intelecto en orden a que:

- \* el compromiso pueda estar guiado parcialmente de forma racional.

- \* las propensiones no morales del sujeto puedan ser en parte modeladas racionalmente.

-buena voluntad, en tanto motivación que el actor transforma en la causa de sus acciones.

-la posibilidad de neutralizar (o enfrentar) los impulsos errados o irracionales.

-la posibilidad de transformar las capacidades naturales en facultades virtuosas.

-correctibilidad; aunque todas nuestras acciones son irreversibles, la mayoría de nuestras acciones no deben ser moralmente irreversibles.<sup>302</sup>

En suma, para Agnes Heller, una persona puede ser justa si tiene una relación consciente y autoconsciente con las normas y valores de la comunidad (sociedad) de la cual es miembro y si sus acciones son guiadas de forma continua y consciente por esta relación. Por tanto, la persona justa no es la persona completamente autónoma, algo imposible por nuestra socialidad, sino la que tiene una relación consciente con las normas de su sociedad, es decir, la persona que obtiene un máximo de autonomía y no somete su carácter a las constricciones sociales.

Heller reformula la cuestión básica de la filosofía moral, el interrogante acerca de cómo es posible la existencia de personas honestas, planteándolo en el horizonte de la modernidad: "¿cómo son hoy posibles las personas honestas?". La respuesta de Agnes Heller será que puede serlo si se elige a sí misma como persona honesta en un universo pluralista. A esta elección la denomina la "elección existencial"<sup>303</sup>. La elección existencial significa elegirnos a nosotros mismos como personas que eligen

---

<sup>302</sup> La lista de condiciones que posibilitan la existencia de la persona justa aparecen en las pp. 42-43 de Heller, A., The basic question of moral philosophy, op. cit.

<sup>303</sup> El tema de la elección existencial ha sido abundado en su artículo: Heller, A., "De la contingencia al destino", Isegoría, núm. 4, octubre de 1991.

entre el bien y el mal y resuelven elegir el bien. Al hacerlo aplicamos la racionalidad del intelecto eligiendo un conjunto de normas y de este modo hacemos de nosotros lo que somos, aunque podamos equivocarnos. Estas normas pueden validarse en referencia a los valores universales de la libertad y de la vida, "transculturales, ya que sus opuestos no podrían ser preferidos por nadie. A partir de ellos, en cambio, a partir de esas «ideas reguladoras» han de irse justificando las normas y reglas peculiares de cada sociedad o cultura"<sup>304</sup>. Observar estas normas elegidas significa "mantener la promesa de nuestro compromiso con ellas". Pero la observancia de las normas requiere buen juicio y la persona honesta sólo lo aprende con la práctica<sup>305</sup>. Este aprendizaje se da cuando aprende a problematizar sus acciones y decisiones y entra en el discurso ético con aquellos concernidos por las mismas. Así caracterizada la elección existencial parece, a la propia Heller, abstracta, "sin sangre ni cuerpo", sin embargo mantiene que la expresión "elegirnos a nosotros mismos como personas honestas" no es una expresión vacía sino que implica un compromiso práctico con la justicia. "La persona honesta actúa con vistas al mejor mundo posible", a través de la discusión de valor, el procedimiento de la justicia y la práctica de las virtudes cívicas. De esta manera "aquellos que hayan hecho la elección existencial de ser honestos no experimentarán la

---

<sup>304</sup> Camps, V., Ética, retórica, política, Alianza Editorial, Madrid, 1988, p. 82.

<sup>305</sup> Un análisis empático del artículo de Heller "The basic question of moral philosophy", en conexión con el análisis de la persona virtuosa, puede verse en el capítulo tercero del libro de Fernando Savater, Ética como amor propio (Mondadori, Madrid, 1988), que lleva por título "Topología de la virtud", pp. 97-116.

«llamada del deber» como una mera constricción"<sup>306</sup>. Es decir, a contrapelo de casi toda la reflexión moral contemporánea, Heller sitúa como objeto primordial de la filosofía moral al individuo que elige transformar su contingencia en destino, que elige convertirse en una personalidad<sup>307</sup>. Un tipo de elección moral en el que resuenan todavía nítidos los ecos de la ética de la personalidad de su maestro. En palabras de J.F. Yvars: "la realidad es, en opinión de Lukács, apenas un campo de posibilidades para el hombre, que debe optar resueltamente por la acción o resignarse bien al compromiso, más o menos mediado de nostalgias, bien a la indiferencia gregaria ante el todo administrado"<sup>308</sup>.

---

<sup>306</sup> Heller, A., "The basic question of moral philosophy", op. cit. p. 61.

<sup>307</sup> El proyecto helleriano de una trilogía moral; A Theory of Morals, bascula sobre esta interpretación de la tarea de la filosofía moral. El tercer tomo, aún no publicado, versará concretamente sobre los problemas de la personalidad en el contexto de las experiencias de la vida cotidiana. El primero, General Ethics, está dedicado a cuestiones interpretativas, pero se abre señalando lo que constituirá el tema central de la trilogía: "las personas honestas existen, ¿cómo son posibles?". De hecho, los tres tomos están dedicados a contestar "la cuestión básica de la filosofía moral" desde tres puntos de vista distintos: "Esta cuestión se contestará en la primera parte desde el punto de vista de la razón teórica (el del observador participante), en la segunda desde la posición de la razón práctica (la del participante miembro del mundo contemporáneo), y en la tercera parte desde la posición del hombre entero (la del hombre que busca la vida buena)", General Ethics, Basil Blackwell, Oxford, 1988, p. 7. La segunda parte, A Philosophy of Morals (Basil Blackwell, Oxford, 1990) arranca con un capítulo dedicado a la cuestión de la persona contingente y la elección existencial, y termina con un capítulo dedicado a cómo vivir una vida honesta.

<sup>308</sup> Yvars, J.F., "Del alma a las formas. Los años de aprendizaje de György Lukács", en VV.AA., La obra de Lukács hoy, FIM, Madrid, 1987, p. 62.

Volvemos ahora sobre el libro Políticas de la postmodernidad para ver de qué manera la filosofía moral de Agnes Heller, su ética de la personalidad como elección existencial, se relaciona con la política. La segunda parte del libro Políticas de la postmodernidad está dedicada, precisamente, a la política postmoderna. Para los que viven la condición postmoderna, los problemas no quedan circunscritos al ámbito de lo cultural sino que también tienen un sentido político propio. Fehér y Heller centran este carácter político peculiar de la postmodernidad en el predominio social y político de lo funcional sobre lo estructural. Esto se manifiesta en el debilitamiento, "si no total desaparición", de la política entendida exclusivamente en términos de intereses de clase y concepciones de clase. Ellos no niegan la existencia de conflictos de clase, lo que señalan es el surgimiento de un tipo de política, que se da tanto en la derecha como en la izquierda, basada "en la función y orientada hacia la función". Esta tendencia se ha puesto de manifiesto de dos formas distintas: la primera es la aparición de movimientos de "causa única", la manifestación más nítida de la política postmoderna. La segunda manifestación es la de los intentos de reorganización de "la red de funciones dada en una sociedad concreta". Como ejemplos de esto último estarían en la derecha el intento thatcheriano de un "capitalismo popular" y desde el izquierdismo radical el Mayo de 1968.

Otra de las características relevantes de la postmodernidad, bajo el punto de vista de esta segunda parte, es el de las implicaciones políticas de la temporalidad dominante en ésta. La sensación de vivir en un presente intrascendible en los términos

del discurso moderno fuerte hace que "cualquier tipo de política redentora" sea "incompatible con la condición política de la postmodernidad". Los intentos de cambio absoluto, de trascendencia radical de la modernidad, entran, bajo la perspectiva postmoderna, dentro de lo mesiánico, de lo utópico en su sentido más negativo. Sin embargo, los autores no dejan de señalar el peligro presente, para los que viven en esta condición postmoderna, de dejarse arrastrar hacia los compromisos fáciles con la realidad o de recaída en los "mitos del fin del mundo" que se derivan de la desaparición de la perspectiva de futuro. Entre el discurso totalizador y la reconciliación con la realidad, Heller señala una tercera vía que, esquivando estos escollos, nos permite orientar la crítica y la acción política desde una perspectiva ética, sin perder la perspectiva emancipatoria. Aunque ahora la idea de la emancipación absoluta actúe como idea regulativa y no constitutiva de la política. Esta nueva visión de la política la realiza Agnes Heller en su artículo "Ética ciudadana y virtudes cívicas"<sup>309</sup>.

Heller comienza su artículo con la que ha sido desde un principio su definición de la moral (ética): la relación del individuo con las normas y reglas de buena conducta. De esta manera se establecen dos aspectos en esta relación, por un lado el individual (moralidad) y por otro el de las normas y reglas de conducta que el individuo relaciona consigo mismo (Sittlichkeit: costumbres morales colectivas, normas y prescripciones). Puesto que hay normas y reglas de conducta

---

<sup>309</sup> Heller, A., "Ética ciudadana y virtudes cívicas", en Heller, A. y Fehér, F., Políticas de la postmodernidad, op. cit. pp. 215-231.

adecuada en todas las esferas de la vida social, la moralidad no constituye una esfera separada.

Las tres esferas que Heller distingue en todas las sociedades no tribales son: la esfera de lo cotidiano, la esfera de las instituciones económicas y políticas, y la esfera de las ideas y prácticas culturales<sup>310</sup>. Heller nos dice que antes de la emergencia de la modernidad las tres esferas participaban de las normas comunes de la Sittlichkeit, por lo que las virtudes eran prácticamente las mismas en las tres. A este modelo social lo denomina ethos denso. Sin embargo, en la modernidad las esferas se han diferenciado. La esfera de las instituciones se ha diferenciado en las subesferas política y económica, la vida cotidiana ha diferenciado las esferas de la vida pública, la privada y la íntima. Todas estas reglas y esferas han desarrollado normas y reglas propias. El origen de la disgregación del ethos denso se encuentra, en opinión de Heller, en la secularización de la esfera de las ideas y las prácticas culturales, que permitió la diferenciación de la ciencia como cosmovisión más característica de la modernidad, desprendiéndose de la religión, y que actuara como disgregadora del resto de las esferas. Por tanto, el efecto disgregador de la modernidad sobre el monolitismo de la Sittlichkeit premoderna hizo que desaparecieran en gran medida las normas compartidas por todas las esferas. Sin embargo, para Heller, no ha lugar al relativismo porque a pesar de todo hay un cierto ethos común en la

---

<sup>310</sup> Puesto que estas esferas han sido analizadas en el capítulo dedicado a la vida cotidiana dentro del apartado dedicado al "paradigma de la objetivación en sí" me remito a este para mayores precisiones.

modernidad. Este ethos no es denso porque no pone en duda la autonomía de las distintas esferas y subesferas de la vida: "sólo prescribe que las normas específicas de las esferas y subesferas no deben contradecir las metanormas de la Sittlichkeit". A este ethos le denominará ethos disgregado.

Por tanto, la ética ciudadana será para Agnes Heller uno de los diversos tipos de ética posible: la relación del individuo qua ciudadano con las normas y reglas de la acción política y con las metanormas del ethos disgregado. Pero aún hay que hacer otra restricción. Ciudadano es, en definición de Heller, el individuo adulto miembro de un Estado democrático moderno. Por tanto la ética ciudadana se refiere a aquellos ciudadanos que mantienen una relación activa con la esfera política. Esta relación puede realizarse de muchas formas pero lo importante para Heller es que los ciudadanos, y no sólo los profesionales de la política, sepan distinguir las normas de cada esfera evitando su estetización redentora o su concepción científica. Las formas en que se canaliza esta ética ciudadana son variadas (organizaciones políticas, cuestiones públicas, o movilizaciones políticas) pero lo importante para Heller es que todas las formas de acción política o de ética ciudadana necesitan "virtudes cívicas".<sup>311</sup>

Las "virtudes" son, en la definición de Agnes Heller, rasgos del carácter que son considerados ejemplares por una comunidad de personas. Estos rasgos, como para Aristóteles, se adquieren con la práctica y están relacionados con los valores. Y, como

---

<sup>311</sup> Una tercera vía entre la ética de las virtudes fundada en la elección existencial de Agnes Heller y la propuestas de los teóricos de la justicia ha sido certeramente señalada por Victoria Camps en su obra Virtudes Públicas, Espasa Calpe, Madrid, 1990.



estos últimos, están sujetos a la historicidad. Por tanto, el análisis de las virtudes cívicas no puede desligarse del análisis de los valores con los que dichas virtudes están relacionadas. Los valores son "algo", "una cosa", "una relación social", "un estado mental", "un tipo de discurso", "un sentimiento" que tenga un "valor" "intrínseco para todo ciudadano, al margen de su credo religioso o profano, de sus aspiraciones individuales, compromisos profesionales, gustos, etcétera". Agnes Heller busca inspiración en Cicerón para determinar cuáles son esos valores que informan las virtudes cívicas: "[éste] dijo que las virtudes cívicas están relacionadas con la res pública, la república, que literalmente significa «la cosa común»"<sup>312</sup>. Por tanto, Heller infiere que las virtudes cívicas están ligadas con unos valores cívicos comunmente compartidos que informan las instituciones y leyes de la república. Estos bienes o valores serán el paso siguiente de su análisis.

Heller distingue entre varios tipos de valores. Los valores regulativos son los que guían o conforman las acciones. Los valores contrafácticos son los aceptados como válidos aunque no conforman la acción. Los valores constitutivos son los aceptados por todo el mundo y al estar realizados son presupuestos. Los ejemplos que da Agnes Heller son el sufragio universal que es un valor constitutivo en los estados democráticos modernos. La paz es un valor regulativo y, en conjunto, contrafáctico aunque es pensable que pueda llegar a ser constitutivo. Por último, los "metavalores supremos" nunca pueden convertirse en constitutivos

---

<sup>312</sup> Heller, A., "Ética ciudadana y virtudes cívicas", en Heller, A. y Fehér, F., Políticas de la postmodernidad, op. cit. p. 220.

aunque actúan sobre otros valores trasformándolos de regulativos en constitutivos. Así, "la libertad como tal, como metavalor supremo, nunca podrá, por así decirlo, «realizarse», aunque diferentes «libertades» puedan hacerlo"<sup>313</sup>.

Con estas reflexiones de telón de fondo Heller se lanza a darnos una lista de virtudes cívicas "normativa" pero con existencia social real y contemporánea. Los bienes que consideramos precondiciones de la vida buena para todos, los bienes públicamente compartidos son "ideales", esto es, "aseguran las condiciones socio-políticas para el bienestar de todos, y no todas las condiciones de ese bienestar". Tradicionalmente estas precondiciones socio-políticas han sido asociadas a la justicia. "La «cosa común» que es buena para todos y es, al mismo tiempo, la condición para el bienestar, es la justicia, para ser más precisos, la cosa común, la res publica es buena para todos si representa la justicia"<sup>314</sup> Pero cuando se pone en duda el carácter justo o injusto de una institución los ciudadanos apelan a un valor distinto de la justicia. No se puede decir simplemente que una institución no es justa porque es injusta. Cuando hablamos de que una institución es justa o no lo es apelamos a valores que van más allá de la justicia. Este será el tema, precisamente, de su libro Beyond Justice<sup>315</sup>. Aquí la tarea que

---

<sup>313</sup> Heller, A., "Ética ciudadana y virtudes cívicas", en Heller, A. y Fehér, F., Políticas de la postmodernidad, op. cit. p. 221.

<sup>314</sup> Heller, A., "Ética ciudadana y virtudes cívicas", en Heller, A. y Fehér, F., Políticas de la postmodernidad, op. cit. pp. 22-223.

<sup>315</sup> Heller, A., Beyond Justice, Basil Blackwell, Oxford, 1987. Hay edición castellana en Crítica, Barcelona, 1988.

realizará Heller será el examen del concepto de justicia en relación con los dos valores que considera universalizados de la modernidad: la libertad y la vida. La obra se despliega en una suerte de diálogo con las concepciones clásicas de la justicia, con los clásicos del pensamiento político y jurídico en conexión con la emergencia de la modernidad. Así, se ocupará de Hobbes, Hume, Rousseau, Kant, Hegel, Diderot, continuando con Marx hasta llegar a los teóricos contemporáneos de la justicia: Rawls, Nozick, Dworkin, Walzer y Foucault. El libro parte del hecho paradigmático, siguiendo el diagnóstico en esto de Hegel, de la separación de ética y política en la modernidad. Heller perseguirá a lo largo de la obra una reconciliación meramente tentativa de ambas a través de un concepto ético-político de justicia incompleto. Beyond Justice está dividido en seis capítulos: dos de carácter analítico, dos de carácter histórico y otros dos de carácter normativo. Los capítulos analíticos están dedicados a la anatomía del concepto de justicia. Comienza examinando su concepción formal en polémica con Perelman. Para Heller, nuestras apelaciones a la justicia no se dirigen principalmente a su formalidad sino que remiten a factores externos al propio concepto formal de justicia. El concepto formal, por su carácter abstracto, nos resulta útil como máxima de la justicia, pero presupone una sociedad tan irreal como indeseable. Por ello nos propone Heller un concepto dinámico que sin renunciar regulativamente a la formalidad contemple el objetivo de la buena vida para todos.

Lo que intenta, así, es una aproximación de las concepciones procedimental y sustantiva, siguiendo el léxico de Weber, que no

su espíritu, que tome como fundamento nuestras apelaciones cotidianas a la justicia, lo que denomina nuestro sentido de la justicia.

Los apoyos en los que basamos nuestras demandas, cuando no son formales, trascienden a la propia justicia y se encuentran ligados a objetivaciones axiológicas. En occidente son los ya mencionados valores de libertad y vida los que dan sentido y hacen racionales estas reclamaciones (racionalidad del intelecto la denomina Heller, recuperando el sentido de la energeia aristotélica) pero por su carácter universal, al margen de la pluralidad de culturas, es tendencialmente cierto para toda la humanidad.

La diferencia simbólica entre la justicia formal y la justicia dinámica queda ejemplificada en dos formas distintas de representación:

La alegoría de la justicia es una mujer con los ojos vendados sosteniendo los platillos de la balanza, en ocasiones sujetando una espada. Esta es la típica representación gráfica del concepto formal de justicia. La alegoría de la justicia tal como la pinta Giotto en la capilla de Arena es, por el contrario, una representación del concepto dinámico de justicia, no de la justicia estática. La justicia aparece aquí como una reina sosteniendo una estatua en cada mano, el ángel de la guerra y el ángel de la paz, el último más pesado que el primero. Y la figura no tiene los ojos vendados; sus ojos miran al frente, al futuro.<sup>316</sup>

El segundo capítulo, primero de los de carácter histórico, está dedicado a mostrar la emergencia del concepto ético político de justicia y su disolución en la modernidad. Este concepto tiene

---

<sup>316</sup> Heller, A., Beyond Justice, op. cit. p. 10.

a la base una definición de la justicia que Heller sintetiza en la idea de que "los buenos serán felices porque ellos son dignos de la felicidad y que los malvados serán desgraciados porque son indignos de la felicidad". El concepto ético de justicia no tiene por qué llevar pareja una concepción política pero, históricamente, ha dado lugar a dos modelos de carácter ético-político: uno sería la idea profética de justicia y el otro la idea filosófica de justicia. Ambos intentan probar que es mejor padecer la injusticia que cometerla como vía para la instauración de la sociedad justa. Cada uno de los modelos posee su ciudad; una en el cielo y la otra en la tierra, y ambos caen en sendas paradojas. El primero en la paradoja de la fe, y el segundo en la paradoja de la razón. La primera muestra su insuficiencia en el fatalismo bíblico de la imposibilidad de conocer los designios de Dios, se puede creer y esperar pero no hay posibilidad de articulación política alguna. El segundo modelo defendería que a los justos les corresponde crear la ciudad donde los demás se volvieran también justos. La paradoja de este modelo radica en pensar que lo justo sea algo sustantivo objeto de conocimiento por la razón, es la paradoja de la razón. La quiebra de este paradigma vendría ejemplificada por la protesta de la Ilustración contra el abuso de la propia razón ilustrada y su imposible revolución antropológica.

Para Heller, nuestros contemporáneos defensores de la sociedad justa serían herederos de esta última concepción. Los que ella llama de modo genérico teóricos del concepto ético-político de justicia sostendrían en última instancia que de la instauración de la sociedad justa se derivarían la protección de

la vida y la libertad. Para ella, por el contrario, sólo una sociedad que pueda garantizar la buena vida puede ser llamada justa, pero la buena vida va más allá de la justicia.

El capítulo cuarto del libro está dedicado a la crítica del concepto socio-político de justicia con especial referencia a las teorías del castigo de Foucault, a las teorías de la justicia distributiva de Rawls y Nozick y a la distinción de Walzer entre la guerra justa y la injusta. La paradoja de la modernidad, aquella que hace imposible sostener el concepto ético-político de justicia, es la libertad tal como aparece en el Fausto de Goethe y el hecho básico, del que parte Heller, de la fractura entre razón teórica y razón práctica:

Diderot llegó a la distinción histórica de razón práctica y razón teórica. Nosotros no podemos y no debemos aceptar la separación de las dos actitudes, pero debemos vivir con esta separación. Debemos actuar como agentes morales a pesar de la ambigüedad de la razón teórica. Pero no podemos renunciar a reclamar la reunificación de la razón práctica y la teórica. Si Diderot hubiese conocido a Kant, le habría rechazado. Si hubiese conocido a Hegel, también le habría rechazado. Continuar formulando y discutiendo los problemas. Continuar viviendo una vida honesta (...). Filosofía como un «diálogo» (entretien) perpetuo dirigido desde el punto de vista de la racionalidad práctica, éste es el legado de Diderot. Es este legado al que he denominado «el concepto ético político de justicia incompleto».<sup>317</sup>

Por tanto, como dice la propia Heller en el prefacio, el título del libro resume por igual el tema y la perspectiva desde la que está escrito. En él se critican en primer lugar las nociones tradicionales y modernas de justicia. A continuación se

---

<sup>317</sup> Heller, A., Beyond Justice, op. cit. p. 115.

argumenta que todas las reclamaciones a la justicia están basadas en valores distintos a la propia justicia, en la libertad y en la vida. Y por último sostiene que si la justicia puede ser una precondition para la buena vida, la buena vida es algo que va más allá de la justicia. La buena vida es definida como la meta adecuada a un procedimiento universal justo y, por tanto, está más allá del procedimiento justo<sup>318</sup>.

Por tanto -volviendo a Políticas de la postmodernidad- los valores a los que apelamos al calificar una institución como justa o injusta son los de la libertad y de la vida, "estos dos valores se han universalizado en la modernidad". Su universalización hace que sean susceptibles de interpretaciones diversas e incluso contradictorias. La propuesta normativa pero con fundamento empírico de Agnes Heller es que son los valores

---

<sup>318</sup> Michael Walzer ha realizado una profunda crítica del modelo del idealizado concepto ético-político de justicia incompleto que propone Agnes Heller. Para Walzer esta es una manera de eludir el presupuesto del que arranca su discurso: una comunidad democrática liberal. Walzer, M., "The virtue of incomplection", Theory and Society, 19, 1990, pp. 225-229.

Jean Cohen, por su parte, ha tenido el acierto de situar más directamente la obra de Heller en el contexto del debate entre neocomunitaristas y liberales. En principio, la obra de Heller estaría más cerca de los últimos al defender la imposibilidad e indeseabilidad de que se fundan las normas morales y la justicia política en un concepto ético-político de justicia, en un concepto de moral colectiva o Sittlichkeit. Pero Cohen no puede aceptar la distancia que toma Heller respecto a Habermas al afirmar que hay dos valores transculturalmente válidos (la libertad y la vida) que informan la discusión política, pues ve en ello un rasgo de decisionismo en el núcleo mismo de la propuesta. Su segunda objeción está directamente ligada a la primera. La insistencia de Heller en que la discusión política sobre las normas requiere un consenso anterior sobre al menos uno de los valores supremos socava la propia distinción entre moralidad y política puesto que implica que la precondition de la justicia política, "es, después de todo, una moralidad sustantiva común", una suerte de Sittlichkeit. La postura de Agnes Heller estaría, pues, a caballo entre comunitaristas y teóricos de la justicia. Cohen, J., "Heller, Habermas and Justice", Praxis International, 8: January 1989.

universales de la libertad y de la vida los que informan las virtudes cívicas:

Esta interpretación puede resumirse del modo siguiente: «igual libertad para todos» y «igualdad de oportunidades de vida para todos». En esta interpretación los valores universales de libertad y vida están combinados con el valor condicional de la igualdad. Tal interpretación de los valores universales requiere la participación de todo el que esté implicado en el establecimiento de las instituciones de la «cosa común»; Finalmente, acepto el criterio de Habermas de que el discurso racional es el procedimiento óptimo (el mejor) con el que alcanzar la «cosa común»; sólo un discurso así proporciona unas bases procesales justas para la deliberación y contestación de los valores en liza. Así, añadiré un cuarto valor, el de la racionalidad comunicativa, a la lista de valores que han de establecer el valor intrínseco (la bondad) de las instituciones comunes.<sup>319</sup>

De esta manera, Agnes Heller reformula su pregunta acerca de las virtudes cívicas. La pregunta reformulada desde estos cuatro valores será: "¿cuáles son las virtudes cívicas que todos los ciudadanos deben cultivar si atribuyen un valor intrínseco a instituciones comúnmente compartidas formadas por los valores universales de libertad y vida, por el valor condicional de la igualdad y por el valor procesal de la racionalidad comunicativa (discursiva)?"<sup>320</sup> La lista de virtudes que Agnes Heller relaciona con estos valores son la tolerancia radical, la valentía cívica,

---

<sup>319</sup> Heller, A., "Ética ciudadana y virtudes cívicas", en Heller, A. y Fehér, F., Políticas de la postmodernidad, op. cit. pp. 223-224.

<sup>320</sup> Heller, A., "Ética ciudadana y virtudes cívicas", en Heller, A. y Fehér, F., Políticas de la postmodernidad, op. cit. p. 224.



la solidaridad, la justicia y "las virtudes intelectuales" de la disponibilidad a la comunicación racional y la frónesis.

a) La tolerancia radical.

La tolerancia es una virtud asociada al valor de la vida en relación con el valor de la igualdad, significa el reconocimiento de la pluralidad de formas de vida con la única restricción de las que afectan a la tolerancia misma.

El reconocimiento, tiene un sentido distinto de la tolerancia, significa que las otras formas de vida nos interesan, por tanto es una categoría positiva, afirmativa. "Significa una relación activa con los demás sin interferir la libertad negativa de estos". Por tanto, la tolerancia radical, a diferencia de la tolerancia liberal, significa una relación activa con los demás sin interferir en la libertad negativa de estos.

b) La valentía cívica.

La valentía cívica es la virtud de participar democráticamente en la defensa de una causa que se considera justa, de la búsqueda de reconocimiento de las propias convicciones, de la participación democrática.

c) La solidaridad.

Heller la considera la virtud tradicional de la izquierda pero resulta problemática por su ambigüedad. Ha sido interpretada

como solidaridad intragrupal o como una abstracta solidaridad equivalente a la fraternidad. Heller sugiere una redefinición que vincule la solidaridad a los valores de la libertad y la vida, al valor condicional de la igualdad y al valor procesal de la racionalidad comunicativa (discursiva). Así, la solidaridad, en conexión con el coraje cívico, sería la disponibilidad a traducir el sentimiento de fraternidad en apoyo explícito a los grupos que intentan reducir el nivel de violencia, opresión o fuerza en las instituciones sociales y políticas. Significa, también, que manifestemos nuestro coraje cívico en apoyo de las víctimas.

d) La justicia.

Es para Heller la más antigua de las virtudes cívicas. Considera que no necesita definirse pero que es fundamental en la aplicación de las otras virtudes. El coraje cívico y la solidaridad necesitan ser precedidas por el juicio justo para aplicarse correctamente.

e) La "frónesis".

La frónesis o prudencia es buen juicio en la acción, se aprende con la práctica y, "si se aprende bien", se convierte en un rasgo positivo del carácter, esto es, en una virtud.

f) La disponibilidad a participar en la discusión racional.

Para Agnes Heller es la virtud más sobresaliente del buen ciudadano en la modernidad. El ejercicio de esta virtud presupone la aceptación de que nadie puede determinar qué normas o reglas son buenas o justas, ni cómo han de ser las instituciones. Es decir que nadie está autorizado a imponer sus criterios sobre las mismas a los demás. Vivir de acuerdo con las normas de «igual libertad para todos» e «igualdad de oportunidades para todos» exige participar en un procedimiento justo referente a la corrección o justicia de las instituciones, acuerdos y leyes. Exige que todo el que esté implicado debe estar dispuesto a participar en el discurso racional.

La conclusión que extrae Heller de su catálogo de virtudes cívicas es que si aceptamos que la «cosa común», la república, está constituida por instituciones, leyes y acuerdos sociales que han de estar conformados por los valores universalizados de libertad y vida, por el valor condicional de la igualdad, y por el valor procesal de la racionalidad comunicativa, su implementación sólo es posible mediante la práctica de dichas virtudes. Si estamos comprometidos con tales valores y con tal concepción de la «cosa común» habremos de practicar las virtudes cívicas de la tolerancia radical, la valentía cívica, la solidaridad, la justicia y las virtudes intelectuales de la frónesis y la racionalidad discursiva. De este modo, para Agnes Heller, la ciudad se convierte en la suma de todos sus ciudadanos. "Las virtudes cívicas (concluye) contribuyen al bienestar de todos".

El trasfondo en el que discurre la reflexión de Agnes Heller sobre la ética ciudadana es el de la institución de la democracia. El ciudadano es el "adulto miembro de un estado democrático". Es decir, la posibilidad del ejercicio de las virtudes ciudadanas presupone la institución de la democracia, por lo que el discurso de Agnes Heller se circunscribe exactamente al espacio geográfico y temporal de la postmodernidad, de occidente.

En lo que sigue, por tanto, intentaré arrojar algo de luz sobre la realidad social que presupone la reflexión ético política última de Agnes Heller, la de una sociedad liberal democrática contemporánea. Agnes Heller no ha teorizado de forma monográfica este problema, pero ha mencionado en numerosas ocasiones que la única lógica de las que componen la modernidad que mantiene la promesa emancipatoria de ésta es, precisamente, la lógica de la democracia. Además, sólo la institucionalización de la democracia garantiza el crecimiento de la libertad. Por tanto, para Heller la promesa emancipatoria del socialismo ya no se funda en un determinado orden económico sino en el presupuesto político de la institución de la democracia. Lo que intentaré mostrar es que la reconceptualización del socialismo que realizó Agnes Heller tras su exilio supone la recuperación de la democracia liberal desde un cierto radicalismo izquierdista. A continuación me ocuparé de la idea de democracia y de su relación con el socialismo en la teorización de Heller: el socialismo como democracia radicalizada. Y, por último, me ocuparé de la concepción de Heller de la modernidad como locus en el que se da

la institucionalización de la democracia haciendo posible, en su opinión, la realización del socialismo.

a) el socialismo

En el artículo "The Declaration of Independence and the principles of socialism: Contribution to a discussion"<sup>321</sup> Heller realiza una primera aproximación a la relación entre socialismo y democracia fuertemente polémica con la tradición marxista y que sitúa a Agnes Heller entre los socialistas fin-de-siècle, en la terminología de Martin Jay. En efecto, lo que Heller quiere mostrar es que el carácter formal de la Declaración de Independencia no significa un reconocimiento ficticio de derechos, en términos marxistas, un fetiche. Ella parte de la siguiente afirmación "auto-evidente": todos los principios del socialismo pueden ser inferidos de la Declaración de Independencia. En el artículo se dedicará a desplegar esta afirmación no muy repetida dentro del marxismo hasta fechas harto recientes. La idea básica que sustentaría la argumentación de nuestra autora se expresaría así:

La Declaración de Independencia legaliza los principios de la democracia formal al reconocer los derechos civiles-humanos y formula las garantías institucionales que posibilitan su realización. Las formas concretas de realización no pueden ser formuladas. Es más, no deben serlo. La formalidad de la democracia presupone que las formas de realización dependen de la sociedad misma. Ningún gobierno puede dar una democracia "realizada" a la población como si

---

<sup>321</sup> Heller, A., "The Declaration of Independence and the principles of socialism: Contribution to a discussion", Social Praxis, 6, 109-112, 1979.

se tratara de un regalo de cumpleaños: la gente ha de realizarla luchando y trabajando. Esto es precisamente lo que Benjamin Franklin dijo: vais a tener una república si sois capaces de mantenerla.<sup>322</sup>

La paradoja que señala Heller en la Declaración, y que la hace tan reluctante al marxismo en general, es que caben en ella dos posibles modelos de desarrollo antinómicos, uno capitalista, el único que se ha realizado, y otro socialista, hasta ahora sólo posible en el nivel teórico. De aquí arranca el que muchos socialistas identifiquen capitalismo y sociedad civil.

Para Agnes Heller sólo ha tenido lugar la realización capitalista de la democracia formal, así el derecho a poseer se realizó como propiedad privada desapareciendo la igual libertad. Por esto afirma que el capitalismo está basado en la sociedad civil pero de forma contradictoria. Es decir, para Agnes Heller es posible tanto una realización capitalista de la democracia formal como una realización socialista de la misma, pero sólo se ha dado históricamente la primera. Pero además, la realización capitalista de ésta ha entrado en contradicción con la democracia formal al realizar el principio de propiedad de un modo que anulaba el resto de los derechos. Es decir, en opinión de esta pensadora la democracia formal no sólo no es equivalente al capitalismo sino que además la democracia formal se opone al capitalismo y sirve para criticarlo.

Esta tesis contradice lo que ha sido una corriente dominante, aunque no ciertamente mayoritaria, del pensamiento de

---

<sup>322</sup> Heller, A., "The Declaration of Independence and the principles of socialism: Contribution to a discussion", op. cit. p. 109.

la izquierda. La discípula de Lukács señala en esta identificación de capitalismo y sociedad civil el arranque de esta "perniciosa corriente" que comenzaría con Saint Simon hasta llegar a Lenin y que relativiza los derechos civiles al caracterizarlos como derechos burgueses, proponiendo a cambio, como instrumento para la consecución del socialismo, abrazarse al despotismo político. Shinjo Shibata, con quien dialoga Heller en este artículo que vengo comentando, defiende, frente a esta interpretación, la posibilidad de un socialismo democrático, opuesto por igual a la realidad del capitalismo en el entramado de una democracia formal y al despotismo político llamado a sí mismo socialismo. La posibilidad, que no posibilismo, tiene un alto valor teórico y práctico para Heller, es el principio de realidad de la teoría. Y en este caso significa que su realizabilidad no está excluida en principio y, además, que la realización socialista de la democracia formal elimina las contradicciones en que cae su realización capitalista. Hemos visto que el factor distorsionador en la realización capitalista de la democracia formal es su concepción de la propiedad. En su realización socialista Heller abogaría por la abolición positiva de ésta que consiste en que todos los miembros de la sociedad sean propietarios. Es decir, igual que una de las precondiciones de la realización de la personalidad racional que Agnes Heller tomaba de Aristóteles era una relativa igualdad de bienes, la realización del socialismo requiere ese mismo principio. Así pues, la realización de la democracia, el socialismo, implica la transformación de las relaciones de propiedad, pero esto no se puede hacer desatendiendo la democracia. De forma más explícita:

para Agnes Heller la transformación en sentido socialista de la sociedad no significa únicamente la transformación política, como en las revoluciones clásicas, ni tampoco la prioridad de la transformación económica, como en las revoluciones "socialistas", sino que ambos momentos van unidos bajo la prioridad de la institución de la democracia. El socialismo es conceptualizado ahora como la realización de la democracia formal, y esto significa la preservación de su carácter formal, y su realización, es decir la transformación de las relaciones económicas.

En el análisis de Heller, que sigue en esto a Marx, la transformación de las relaciones de propiedad puede hacerse de dos maneras: mediante su abolición negativa o mediante su abolición positiva. La primera significa la desaparición de todos los propietarios salvo una instancia central: el Estado como único propietario. Aquí la experiencia histórica nos señala que este modelo ha devenido despotismo político. Frente a esta concepción está la abolición positiva de la propiedad privada que, de acuerdo con Marx, significa que todos los ciudadanos sean propietarios, pero aquí propietario significa disposición y disfrute tanto de las precondiciones del propio trabajo y vida como de sus productos, es decir lo opuesto al propietario privado<sup>323</sup>. "Sólo una sociedad autodirigida puede transformar a

---

<sup>323</sup> Kolakowski en su artículo "El mito de la autoidentidad humana", op. cit. p. 10, señala, precisamente, que lo que Marx llama "la abolición positiva de la propiedad privada" aparece en los Manuscritos de 1844 en el contexto de la crítica a las utopías totalitarias, al comunismo primitivo, que quiere abolir todos los rasgos de la individualidad. Sin embargo, el desarrollo de Heller de este concepto es más suyo que de Marx ya que, como Kolakowski nos dice, se trata de "una expresión que no explicó y que según parece no utilizó con posteridad".



todos sus miembros en propietarios (...) una sociedad donde la libertad, igualdad y propiedad puedan ser realizadas sin contradicción, donde los principios de la Declaración de Independencia se puedan hacer verdad". Esto es lo que Heller entiende por socialismo democrático.

Al principio de este trabajo he hablado de la crítica de Heller a Marx, de las "antinomias de Marx", después de esta exposición de lo que entiende ella por socialismo parece abrirse un abismo insalvable entre ambas concepciones. En la concepción de Marx la sociedad comunista era una sociedad sin estado y por tanto la relación sociedad civil-Estado carecía de importancia para él. Donde no hay estado no hay derechos. Sin embargo, la abolición del Estado se ha convertido en una utopía vacía. Por ello considera Heller que debemos elaborar perspectivas de futuro: "si el estado subsiste ¿qué tipo de estado debe ser y qué tipo de sociedad debe acompañar a ese estado?". Si el comunismo era el reino de la libertad en Marx, la realización de la "Declaración" mediante la abolición positiva de la propiedad privada garantiza, al menos, el máximo posible de libertad humana.

#### b) la democracia

Democracia significa literalmente gobierno del pueblo<sup>324</sup>.

---

<sup>324</sup> Heller da un sesgo socializante a la definición de democracia que no se corresponde con su sentido clásico liberal ni, quizá, con el de su uso. María Moliner en su Diccionario de uso del español, Gredos, Madrid, 1988, dice escuetamente: "Sistema de gobierno en que los gobernantes son elegidos por los ciudadanos mediante votación". Esta definición "mínima" de democracia es la que manejan liberales como Ralf Dahrendorf: "Al

Hay para Heller, por tanto, una afinidad de principio con el socialismo entendido como "sociedad autodirigida". El problema se encuentra entonces más en la realización de la democracia que en su concepto. Agnes Heller, de nuevo en polémica con la tradición marxista, defiende la democracia formal como un momento constitutivo del socialismo. Aquí podría señalarse una notable proximidad entre el pensamiento de la teórica de Budapest y el de Norberto Bobbio, aunque las diferencias sean también notables. Tanto en Bobbio como en Heller hay una recuperación de la democracia formal y el señalamiento, común a ambos, de que el menosprecio de las instituciones políticas del liberalismo por parte del marxismo ha constituido un grave déficit para la teoría política de éste. Sin embargo, las diferencias son igualmente notables. Al contrario de lo que constituye el núcleo central de la filosofía política de la discípula de Lukács, socialismo y democracia son términos irreductibles y opuestos para Bobbio, al punto de que éste afirma que la democracia es una "idea mucho más subversiva, en un cierto sentido, que el socialismo mismo"<sup>325</sup>.

---

contrario del significado literal de la palabra, una democracia que funcione no es el «gobierno del pueblo»; de hecho no existe tal cosa. Es un gobierno elegido por el pueblo y, si fuera necesario, destituido por el pueblo, pero es un gobierno con sentido de la dirección" (Dahrendorf, R., "Caminos hacia la libertad: La democratización y sus problemas en la Europa Central y Oriental", Pensamiento Iberoamericano, núm. 18, julio-diciembre 1990, trad. de Angel Rivero, p. 88.).

<sup>325</sup> Citado por Perry Anderson en "La evolución política de Norberto Bobbio", p. 36. Sobre las relaciones entre socialismo y democracia en la obra de Bobbio es también fundamental el artículo de J.M. González García "Límites y aporías de la democracia representativa en Norberto Bobbio". Ambos escritos se encuentran recogidos en González, J.M. y Quesada, F., (Coords), Teorías de la democracia, Anthropos, Barcelona, 1988. La tesis que parece desprenderse de ambos artículos es que Bobbio identifica liberalismo con democracia y socialismo con justicia social al punto de establecer una disyuntiva insalvable entre

Para el análisis de lo que Heller entiende por democracia formal seguiremos su artículo "Past, present and future of democracy"<sup>326</sup>. Es un lugar común, en opinión de Heller, identificar democracia moderna con democracia formal. Formal se entiende por contraposición con la democracia antigua como "irreal", aparente. Pero ella entiende que ésta es una mala caracterización de la democracia formal puesto que lo formal no radica en ninguna irrealidad sino en su carácter procedimental. Es decir, la democracia moderna arbitra un procedimiento de conformación política de voluntades pero, y esto es lo que más interesa a Heller, deja al mismo tiempo abierta la forma concreta de su realización social, permitiendo la creatividad y la participación en la configuración política. Para ella, el carácter formal de la democracia moderna comprendería, en consonancia con esta característica fundamental de apertura, las siguientes peculiaridades:

- Una relativa separación del Estado de la sociedad.

- Un documento fundamental (constituciones) que constituye su carácter democrático, y que formula las libertades cívicas democráticas (derechos humanos), el pluralismo, el sistema del contrato y el principio de representación.

Si repasamos estas características podremos constatar su formalidad en el sentido aludido por Heller. En definición de

---

ambos que resuelve optando por un liberalismo socializante. La postura de Heller aunque coincidiría con la de Bobbio en el diagnóstico de las carencias de la teoría política marxista y en la defensa de la democracia formal iría más allá al postular una continuidad entre democracia y socialismo que posibilita una radicalización socialista de la democracia.

<sup>326</sup> Heller, A., "Past, Present, and Future of Democracy", Social Research, N.Y., U.S.A., 1978, 45, nº4, pp. 866-886.

nuestra autora el pluralismo "asegura la posibilidad de lucha entre grupos de poder pero no dice cómo y por qué factores están constituidos los grupos de poder".

Los Derechos Humanos aseguran la libertad de expresión, asociación, organización, creencia y propiedad. Pero "no garantizan la efectividad de su uso y no estipulan nada sobre la eventual colisión de varias libertades cívicas".

El principio del contrato asegura la posibilidad de que las partes contratantes modifiquen el contrato "pero no se garantiza ninguna ayuda a la parte más débil contratante".

El principio de representación asegura la legitimidad de los gobiernos mediante la participación de todos los ciudadanos "pero no dice nada de lo que precede y de lo que sigue a la elección de los órganos representativos".

De todas estas consideraciones Heller concluye que la democracia formal deja abierto y sin decidir el problema de la concreta estructura de la sociedad. Ya vimos antes la doble posibilidad de un desarrollo socialista o capitalista de la democracia. Precisamente Ho Chi Minh, señala Heller, afirmó que el socialismo como un todo esta comprendido en la Declaración de Independencia y, en opinión de la autora húngara, estaba en lo cierto si pensamos en el socialismo democrático. Cuando la discípula de Lukács afirma el valor de la democracia formal está diciendo que éste es un componente constitutivo e irremplazable del socialismo democrático y que su formalidad no es sinónimo de inautenticidad o irre realidad sino garantía de democracia en cuanto deja siempre abierta la puerta a la regulación colectiva de la sociedad. Heller hace suya la frase de Rosa Luxemburg de que no

hay libertades civiles burguesas, sólo hay libertades civiles como tales. El hecho básico que convierte a la democracia formal en un valor irrenunciable para la filósofa húngara es que "los principios de la democracia formal regulan nuestra forma de proceder en los asuntos sociales, la manera de solucionar nuestros conflictos pero no nos imponen ninguna limitación sobre el contenido de nuestro objetivos sociales".

Cambiando un poco de tema, Heller también denuncia una mala historia de la política que se ha solido hacer desde la izquierda y que tiene que ver con la ya citada relativización de la acción política en cierto marxismo. Esto quedará más aclarado cuando examinemos qué por modernidad en el tercer apartado de los que estoy ahora desarrollando, de momento baste decir que ha habido un prejuicio muy extendido en este pensamiento que identificaba capitalismo y democracia o, en una versión más suavizada, entendía la democracia como un mero instrumento de supervivencia del capitalismo. Este prejuicio ha determinado el que no se valorara lo que para Heller constituye el desarrollo más importante de la política a lo largo de la modernidad: la institucionalización de la democracia. El no valorar este hecho hace que se deforme la propia historia de los movimientos emancipatorios a lo largo de la modernidad y se oscurezcan los éxitos de éstos a la hora de materializar sus ideales en derechos reconocidos. Agnes Heller subraya los siguientes hechos, que han de ser destacados desde una perspectiva socialista, de lo que ha sido hasta ahora la modernidad:

-La democracia formal nace con la Ilustración como idea constitutiva que ha de ser realizada, y su realización ha sido la lucha de los partidos obreros y los sindicatos.

-La distinción entre huelgas económicas y políticas significaba el compromiso de estas últimas con la realización de la democracia formal.

-No fue el capitalismo el que construyó la democracia formal sino la lucha contra él.

Por tanto, se pregunta Heller, quién identificó a la democracia formal con el capitalismo. Su respuesta la encuentra en el libro de George Konrád e Ivan Szelenyi sobre la intelligentsia<sup>327</sup>. Fue la intelligentsia la que consideró la lucha de la clase obrera como algo inauténtico, despreciando su opinión y atribuyéndola desde una élite sus "verdaderos" intereses y necesidades.

Frente a esta tradición leninista de la política y el partido, Heller ha acuñado el concepto de "radical de izquierda". Radical significa para ella el compromiso de trascender el capitalismo con todas sus consecuencias. "De izquierda" significa hacerlo dentro de la estructura de la democracia formal. Se trata para Heller de trascender el capitalismo hacia el socialismo pero preservando la democracia. Sólo de esta manera el socialismo será una obra colectiva y no la imposición de una élite. Así,

---

<sup>327</sup> Konrád, G. y Szelenyi, I., Los intelectuales y el poder, Península, Barcelona, 1981, trad. de Josep Rovira.

"democracia será poder del pueblo y el poder del pueblo será democracia"<sup>328</sup>.

### c) La modernidad

Por lo que hemos ido viendo, Agnes Heller sitúa el tema de la relación entre socialismo y democracia en un momento histórico y espacial concreto: la modernidad. La modernidad en el sentido restringido, político, que da Agnes Heller al término significa la copresencia de las lógicas del capitalismo, la industrialización y la democracia, algo que, para una buena parte de occidente sólo ha ocurrido después de la segunda guerra mundial. Para Heller, sólo en este ámbito histórico espacial caracterizado por la institucionalización de la democracia se hace posible la acción encaminada al socialismo. Pasemos a ver pues, que entiende Heller por modernidad, aunque antes haré un pequeño inciso. Las posturas de Agnes Heller que he ido exponiendo hasta ahora corresponden al estado actual de su pensamiento, es decir, parto como principio interpretativo del estado actual de desarrollo de su pensamiento entendiéndolo como el resultado de un proceso de reflexión continuado. En consonancia con esta idea interpretativa, quisiera decir lo siguiente: aunque el tema de las necesidades fue mencionado

---

<sup>328</sup> En el artículo que vengo comentando, "Past, present and future of democracy", Heller se ocupa largamente de los peligros y dificultades de la democracia formal, puesto que prefiero dar una exposición más teórica de su pensamiento político en conexión con sus intereses éticos, me limito aquí a dejar constancia de ello. Perry Anderson y J.M.González se ocupan, igualmente, de los problemas de la democracia formal, uno de los temas que más ha trabajado Bobbio, véase González, J.M. y Quesada, F (Coords), Teorías de la democracia, op. cit.

dentro del abandonado proyecto de una "antropología social marxista" aquí conviene reiterar algunas precisiones. Este tema, por sus implicaciones políticas, es el tema de Agnes Heller que mayor atención ha merecido en nuestro ámbito teórico, al igual que en otros países como Francia o Italia donde se produjo una recepción muy temprana de su obra. Caso bien distinto sería el ámbito anglosajón. El tema fue rápidamente asimilado porque formaba parte de las preocupaciones comunes a la Nueva Izquierda que buscaban redefinir la acción política desde una perspectiva marxista, tras el abandono del sujeto clásico revolucionario. Es decir, fue interpretado -el que esta interpretación fuera más o menos fiel resulta irrelevante- como una "fundamentación de la subjetividad revolucionaria". Esto es, desde el punto de vista marxista de la revolución como hecho político fundamental. Ya he mostrado que el novoizquierdismo de Agnes Heller fue un período pasajero y autocriticado de su propio pensamiento. Sin embargo, las referencias a su libro sobre la Teoría de las necesidades en Marx no han dejado de arreciar. Incluso su filosofía política actual es interpretada desde el punto de vista de las célebres necesidades radicales. En realidad, el libro constituía una exploración del concepto de necesidad en Marx con vistas a elaborar una "teoría de las necesidades", un proyecto que, como se ha dicho, fue abandonado. Por tanto, el que Agnes Heller continúe hablando de necesidades no significa que estas se correspondan con el concepto de necesidades de Marx. Más bien todo lo contrario. Las necesidades son datos relevantes para la discusión racional acerca de las instituciones políticas, pero no son la clave que fundamenta la "necesidad" subjetivamente



encarnada de trascender el capitalismo, de hecho no son ni siquiera teorizables aunque sí sean criticables. Concretamente, las necesidades radicales, aquellas cuya satisfacción trascienden el capitalismo en la definición unidimensional de Marx, no son creadas, en la interpretación de Agnes Heller, y al contrario de lo que sostienen la mayoría de los comentaristas, por el capitalismo sino por la democracia. Pero además la función de las necesidades democráticas no está ligada a la trascendencia del capitalismo sino a frenar su expansión más allá de la esfera económica<sup>329</sup>. Esta advertencia nos parecía necesaria para el entendimiento de lo dicho hasta ahora y para comprender la concepción helleriana de la modernidad. La modernidad "es el período y región en la cual capitalismo, industrialización y

---

<sup>329</sup> El punto de vista de Heller, contextualizado dentro de posiciones similares, es descrito y criticado en el libro de Frankel, B., Beyond the State? Dominant Theories and Socialist Strategies, Macmillan Press, Londres, 1983.

Since the 1960's, radicals of many varieties have continually attacked "statist" notions of socialism. Some equate "statism" with Leninism/Stalinism; other critics see anything short of complete decentralised self-management as "statist". Now, all critiques of "statist" solutions involve a notion, explicit or implicit, of "boundaries" (or lack of "boundaries") between "the State", "Civil Society" and "the Economy". Alvin Gouldner and Agnes Heller, for example, have expressed a very strong anti-Leninist/anti-statist perspective. (p.26).

Frankel incluye a Heller entre los defensores del "socialismo de mercado", un tipo de socialismo opuesto por igual al estatismo leninista que deriva en "dictadura de las necesidades" al invadir todas las esferas sociales, debido a la abolición del mercado y la sociedad civil, y a las distorsiones y desigualdades creadas por el capitalismo monopolista que invade desde la economía el Estado y la sociedad civil. El mercado sería la base del cálculo económico pero estaría atemperado por las instituciones democráticas y la participación de la sociedad como forma de frenar los desequilibrios y organizar la redistribución en una sociedad democrática, una sociedad de "equilibrio inestable".

democracia aparecen simultáneamente". Pero además la modernidad es considerada por nuestra autora como un concepto descriptivo, como la descripción de una situación histórica, con la intención de evitar el construir una filosofía de la historia. Negando, por tanto, "la determinación de un factor por otro" de los que componen la modernidad. Así definida "la modernidad es una relación dinámica entre las tres tendencias"<sup>330</sup>.

La opinión que normalmente se atribuye a Heller en referencia a la relación entre capitalismo y modernidad es la que ésta critica de Marx. Para él, en opinión de Heller, "el capitalismo produce unas necesidades cuya satisfacción requiere la transformación del capitalismo en socialismo"<sup>331</sup>. Por el contrario, para Heller, no hay una única lógica en la modernidad y es preciso, por tanto, distinguir entre democracia y capitalismo: "pienso que el capitalismo en si no produce las necesidades cuya satisfacción es imposible en el seno de una sociedad capitalista. Es la democracia la que crea una estructura de necesidades, un conjunto completo de necesidades radicales que no pueden satisfacerse en una sociedad capitalista"<sup>332</sup>. En este punto el pensamiento de Heller coincidiría, o sería deudor, del de Rosa Luxemburgo. El siguiente párrafo, que ya fue mencionado en crítica a la Nueva Izquierda, no puede mostrar con mayor claridad esta coincidencia:

---

<sup>330</sup> Heller, A. y Fehér, F., "Class, democracy, modernity", Theory and society, 1983, 12, nº2, págs. 211-244.

<sup>331</sup> Claudín, F., "Conversación con Agnes Heller", Leviatán, nº18, Invierno de 1984.

<sup>332</sup> Ibíd.

Si la democracia es en parte innecesaria y en parte obstaculizadora desde el punto de vista de la burguesía, desde el del proletariado es, precisamente por esto, necesaria e imprescindible. La democracia es necesaria, en primer lugar, porque crea las formas políticas (de autoadministración, derecho de voto, etc.) que pueden servir de impulsos y puntos de apoyo para el proletariado en su tarea de transformar la sociedad burguesa. En segundo lugar, la democracia es imprescindible, porque sólo por medio de ella, por medio de la lucha por la democracia y el ejercicio de sus derechos, puede el proletariado alcanzar la conciencia de sus intereses de clase y de sus tareas históricas.

En una palabra, no es que la democracia sea imprescindible porque haga innecesaria la conquista del poder político por el proletariado, sino al contrario, porque convierte esta conquista del poder tanto en una necesidad como en una posibilidad"<sup>333</sup>

Es decir, si traducimos el pensamiento de Rosa Luxemburgo a las categorías de Agnes Heller, la institución de la democracia es el único freno a la expansión capitalista, pero además permite que los individuos participen de la «cosa común», que puedan convertirse en ciudadanos, que la república se convierta en un bien para todos, en preconcepción de la vida buena. La democracia así, es un elemento constitutivo del socialismo porque es el camino insoslayable hacia una sociedad autogobernada.

En suma, la modernidad es por definición el tiempo y el espacio concreto de las democracias hoy existentes. Puesto que no hay ninguna sociedad democrática donde haya sido abolida la lógica del capitalismo o de la industrialización, las tres lógicas que se dan en estas democracias son la industrialización, el capitalismo, y la democracia. Marx, en opinión de Heller, sólo distinguió industrialismo y capitalismo. Pero para Heller

---

<sup>333</sup> Rosa Luxemburgo, Reformismo o revolución, en Obras Escogidas, Ayuso, Madrid, 1978, 2 vols., trad. de Ramón García Cotarelo y José Luis Iglesias Riopedre. Vol. I, p. 96.

capitalismo y democracia no van necesariamente juntos, algo constatable históricamente, sino que, además, coexisten conflictivamente. Sólo mediante la defensa de la democracia puede limitarse el capitalismo y de este modo dar una salida democrática y socialista a la modernidad. Por tanto, para Heller, la realización del socialismo, la radicalización de la democracia, consiste en transformar de la manera más positiva posible nuestro presente, la modernidad. Y esto exige, para Agnes Heller, individuos que se elijan como personas y que practiquen las virtudes cívicas. De esta manera ahora -igual que en su etapa lukácsiana- ética, democracia y socialismo quedan ligados en su pensamiento desde la perspectiva de la racionalidad práctica.

## BIBLIOGRAFIA

### 1) Libros de Agnes Heller.

- \* Historia y vida cotidiana, Grijalbo, Barcelona, 1972, prólogo y traducción de Manuel Sacristán.
- \* Hipótesis para una teoría marxista de los valores, Grijalbo, Barcelona, 1974, traducción de Manuel Sacristán.
- \* Sociología de la vida cotidiana, Península, Barcelona, 1977, traducción de José-Francisco Ivars y Enric Pérez Nadal.
- \* Teoría de las necesidades en Marx, Península, Barcelona, 1978, segunda ed. 1986, prólogo de P.A. Rovatti, trad. de J.F. Ivars.
- \* La revolución de la vida cotidiana, Materiales, Barcelona, 1979, presentación de Gerard Vilar y Enric Pérez Nadal, trad. de Gustau Muñoz, Enric Pérez Nadal e Iván Tapia, comp. de Jacobo Muñoz. También hay edición en Península, Barcelona, 1982.
- \* El hombre del Renacimiento, Península, Barcelona, 1980, trad. de José-Francisco Ivars y Antonio Prometeo Moya.
- \* Teoría de los sentimientos, Fontamara, Barcelona, 1980, tercera ed. 1985, trad. de Francisco Cusó.
- \* Por una filosofía radical, El viejo topo, Barcelona, trad. de J.F. Ivars.
- \* Instinto, agresividad y carácter, Península, Barcelona, trad. de José-Francisco Ivars y Carlos Moya.
- \* Para cambiar la vida, entrevista con Ferdinando Adornato, Crítica, Barcelona, 1981, trad. de Carlos Elordi.
- \* Teoría de la historia, Fontamara, Barcelona, 1982, segunda ed. 1985, trad. de Javier Honorato.
- \* Análisis de la Revolución Húngara (con Ferenc Fehér), Editorial Hacer, Barcelona, 1983, trad. de Milagros Rivera.
- \* Aristóteles y el mundo antiguo, Península, Barcelona, 1983,

trad. de José-Francisco Yvars y Antonio-Prometeo Moya.

- \* Lukács Revalued (editado por A. Heller), Basil Blackwell, Oxford, 1983.
- \* Crítica de la Ilustración, Península, Barcelona, 1984, trad. de Gustau Muñoz y José Ignacio López Soria.
- \* Anatomía de la izquierda occidental (con Ferenc Fehér), Península, Barcelona, 1985, trad. de Marco-Aurelio Galmarini.
- \* Sobre el pacifismo (con Ferenc Fehér), Editorial Pablo Iglesias, Madrid, 1985, trad. de Juan C. Navascués Howard.
- \* The Power of Shame. A Rational Perspective, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1985.
- \* Dictadura y cuestiones sociales (con Ferenc Fehér y György Márkus), Fondo de Cultura Económica, México, 1986, trad. de Agustín Bárcena.
- \* Dialéctica de las formas. El pensamiento estético de la Escuela de Budapest (editado por A. Heller y Ferenc Fehér), Península, Barcelona, 1987, trad. de Montserrat Gurguí.
- \* Eastern Left, Western Left. Totalitarianism, Freedom and Democracy (con Ferenc Fehér), Polity Press, Cambridge, 1987.
- \* Beyond Justice, Basil Blackwell, Oxford, 1987, hay trad. castellana en Crítica, Barcelona, 1988.
- \* General Ethics, Basil Blackwell, Oxford, 1988.
- \* Políticas de la postmodernidad (con Ferenc Fehér), Península, Barcelona, 1989, Montserrat Gurguí.
- \* A Philosophy of Morals, Basil Blackwell, Oxford, 1990.
- \* Historia y futuro, Península, Barcelona, 1991, trad. de Montserrat Gurguí.

2) Artículos de Agnes Heller.

- \* "Lukács's Aesthetics", New Hungarian Quarterly, núm. 24, 1966, pp. 84-94.
- \* "Towards a Sociology of Knowledge of Everyday Life", Cultural Hermeneutics, núm. 3, 1975, pp. 7-18.
- \* "On the New Adventures of the Dialectic", Telos, Spring 1977.
- \* "Un prologo più che un epilogo. Replica sulla teoria dei bisogni e della vita quotidiana", Aut-Aut, núm. 159-160, 1977, pp. 2-28.
- \* "Past, Present, and Future of Democracy", Social Research, NY, USA, 1978, 45, núm. 4, pp. 866-886.
- \* "The Declaration of Independence and the Principles of Socialism: Contribution to a Discussion", Social Praxis, núm. 6, 1979, pp. 109-112.
- \* "Group interest, collective consciousness, and the role of intellectual in Lukács and Goldmann", Soc. Prax., 6-3/4, 1979, pp. 177-191.
- \* "El fundador de la Escuela", Teorema, X, núm. 4, 1980, pp. 261-286.
- \* "Historicity and consciousness", Philosophy and Social Criticism, núm. 7, Spring 1980, pp. 1-16.
- \* "Hungria 1956: anatomía de una revolución política" (con Feher, F.), Zona Abierta, núm. 26, 1980, pp. 47-62.
- \* "Fetichismo o alienación. A propósito de las sociedades del Este", Argumentos, núm. 38, octubre de 1980, pp. 59-66.
- \* "The emotional division of labor between the sexes", Soc. Prax., 7-3/4, 1980, pp. 205-218.
- \* "Sobre «verdaderas» y «falsas» necesidades", El viejo topo, núm. 50, noviembre de 1980, pp. 36-41.
- \* "Por qué deberíamos mantener el objetivo socialista", Leviatán, núm. 9, otoño de 1982, pp. 101-109.
- \* "The legacy of marxian ethics today", Praxis International, núm. 1, 1982, pp. 346-364.

- \* "Las antinomias de la paz" (con Fehér, F.), Leviatán, núm. 10, invierno de 1982, pp. 63-75.
- \* "Class, democracy, modernity" (con Fehér, F.), Theory and Society, núm. 12, 1983, pp. 211-244.
- \* "Marx y la modernidad", Sistema, núm. 54-5, junio 1983, pp. 3-16.
- \* "El movimiento antinuclear en las sociedades soviéticas" (con Fehér, F.), Leviatán, núm. 15, primavera de 1984, pp. 51-67.
- \* "The Discourse Ethics of Habermas: Critique and Appraisal", Thesis Eleven, núm. 10-11, 1984/85.
- \* "The Basic Question of Moral Philosophy", Phil. Soc. Crit., núm. 11, 1985, pp. 35-62.
- \* "El marxismo como movimiento cultural" (con Fehér, F.), Revista de Occidente, núm. 61, junio de 1986.
- \* "Hanna Arendt on the «vita contemplativa»", Phil. Soc. Crit., 1988, pp. 281-296.
- \* "La decisión, cuestión de voluntad o de elección", Zona abierta, núm. 53, octubre-diciembre de 1989, pp. 149-175.
- \* "Does Socialism Have a Future?" (con Fehér, F.), Dissent, Summer 1989, pp. 371-409.
- \* "La hermenéutica en la ética moderna", Claves de razón práctica, núm. 16, octubre de 1991, pp. 26-32.
- \* "De la contingencia al destino", Isegoría, núm. 4, octubre de 1991, pp. 5-19.



### 3) Bibliografía general.

- ALTHUSSER, L., Filosofía y marxismo, entrevista por Fernanda Navarro, Siglo XXI, México, 1988.
- ANDERSON, P., Consideraciones sobre el marxismo occidental, Siglo XXI, Madrid, 1978, trad. de Néstor Míguez.
- AÑON ROIG, M.J., "El sentido de las necesidades en la obra de Agnes Heller", Sistema, núm. 96, mayo 1990.
- ARANGUREN, J.L., Implicaciones de la filosofía en la vida contemporánea, Taurus, Madrid, 1971.
- Moral de la vida cotidiana, personal y religiosa, Tecnos, Madrid, 1987.
- ARATO, A. (y otros), El triunfo ruso y la revolución proletaria, Paidós, Buenos Aires, 1979, trad. de Noemí Rosenblatt.
- "Translator's Introduction" a Heller, A., Towards a Marxist Theory of Value, Kínesis, vol. 5, núm. 1, Fall 1972.
  - (con Breines, P.), El joven Lukács y los orígenes del marxismo occidental, FCE, México, 1986, trad. de Jorge Aguilar Mora.
- ARNASON, J.P. "Progress and pluralism: reflections on Agnes Heller's Theory of History", Praxis International, núm. 3, enero de 1984.
- ASH, W., Marxismo y moral, Era, México, 1964, trad. de Francisco González Aramburo.
- BAHRO, R., La alternativa, Alianza Editorial, Madrid, 1980, trad. de Gustau Muñoz.
- Por un comunismo democrático, Fontamara, Barcelona, 1981, trad. de Antoni Domènech y Gustau Muñoz.
- BAYNES, K. (y Bohman, J. y McCarthy, T.), After Philosophy. End or transformation?, The MIT Press, Cambridge (Massachusetts), 1988.
- BEDESCHI, G., Alienación y fetichismo en el pensamiento de Marx, Comunicación, Madrid, 1975, trad. de Benito Gómez.
- Introducción a Lukács, Siglo XXI, Buenos Aires, 1974, trad. de Néstor Míguez.
- BENHABIB, S., "A. Heller, On Instincts, A Theory of Feelings", Telos, núm. 44, summer 1980.
- BERGER, P.L. (y Luckmann, T.), The Social Construction of Reality, Penguin, Harmondsworth, 1971.

- BERNSTEIN, R., "Agnes Heller: Philosophy, Rational Utopia and Praxis", Thesis Eleven, núm. 16, 1987.
- BOELLA, L., "Ontologia e teoria della vita quotidiana nella ricerca filosofica della «Scuola di Budapest»", Riv. Int. Filosof. Diritto, núm. 50, 1973.
- "Teoria del soggetto e prospettiva socialista nell'antropologia di Agnes Heller", Aut-Aut, núm. 157/158, 1977.
  - "La teoria degli affetti", Aut-Aut, núm. 157/158, 1977.
  - "A. Heller, «Per la filosofia»", Aut-Aut, núm. 157/158, 1977.
  - "Radicalism and needs in Heller", Telos, núm. 132, 1978.
- BROWN, B., Marx, Freud y la crítica de la vida cotidiana, Amorrortu, Buenos Aires, 1975, trad. de Flora Setaro, rev. de Jorge A. Zarza.
- BURNHEIM, J. (ed.), The Philosophy of Agnes Heller, en prensa.
- CAMPS, V., Ética, retórica, política, Alianza Editorial, Madrid, 1990.
- Virtudes públicas, Espasa Calpe, Madrid, 1990.
- CASTORIADIS, C., La institución imaginaria de la sociedad, Tusquets, Barcelona, 2 vols., 1983, 1989, trad. Antoni Vicens y Marco-Aurelio Galmarini.
- CLAUDIN, F., La oposición en el «socialismo real», Siglo XXI, Madrid, 1981.
- "Conversación con Agnes Heller", Leviatán, núm. 18, invierno 1984.
- COHEN, J. "Heller, Habermas and Justice", Praxis International, vol. 8, núm. 4, enero 1989.
- "A. Heller, The Theory of Need in Marx", Telos, núm. 33, Fall, 1977.
- COLLINGWOOD, R.G., Idea de la historia, FCE, México, 1984, trad. de Edmundo O'Gorman y Jorge Hernández Campos.
- COLLINS, J., El pensamiento de Kierkegaard, F.C.E., México, 1976, trad. de Elena Landázuri.
- COOPER, D., "Agnes Heller and Our Needs", Thesis Eleven, núm. 16, 1987.
- CRESPI, F., "El miedo a lo cotidiano", Debats, núm. 10, diciembre de 1984.
- DAHRENDORF, R., "Camino hacia la libertad: la democratización y sus problemas en la Europa central y oriental", Pensamiento Iberoamericano, núm. 18, julio-diciembre 1990.

- DELLA VOLPE, G., Rousseau y Marx, Martínez Roca, Barcelona, 1978, trad. de E.E. revidada por A. Méndez.
- EÖRSTI, I., "The Unpleasant Lukács", New German Critique, núm. 42, Fall 1987.
- FEENBERG, A., Lukács, Marx and the Sources of Critical Theory, Oxford University Press, Oxford, 1986.
- FEHER, F., La revolución congelada. Ensayo sobre el jacobinismo, Siglo XXI, Madrid, 1989, trad. de Mario García Aldonate.
- FEO, N. di, Weber y Lukács, A. Redondo ed., Barcelona, 1972, trad. de Emilio Pardiñas.
- FERNANDEZ-SANTOS, F., Historia y filosofía, Península, Barcelona, 1969.
- FORTI, M. di, "De Marx a la Heller vía Lukács", El viejo topo, núm. 50, noviembre de 1980.
- FRANKEL, B., Beyond the State? Dominant Theories and Socialist Strategies, MacMillan Press, Londres, 1983.
- FRANKEL, S. (y Martin, D.), "The Budapest School", Telos, núm. 17, 1973.
- FROMM, E., Marx y su concepto del hombre, FCE, México, 1962, trad. de Julieta Campos.
- (y otros), Humanismo socialista, Paidós, Buenos Aires, 1966, trad. de Eduardo Goligorsky.
- FUNK, N., "Radical Philosophy", The Philosophical Review, julio de 1987.
- GABEL, J., "Hungarian marxism", Telos, núm. 25, 1975.
- "Marxisme hongrois, «hungaro-marxisme» et école de Budapest", L'Homme et la société, núms. 35/36, 1975.
- GALVAN DENIZ, P., "Una alternativa axiológica en el campo del marxismo: la teoría de las necesidades radicales", Revista Canaria de Filosofía y ciencia social, núm. 2, 1988.
- GARCIA ESPUCHE, A., "Notas sobre el concepto de necesidad", El viejo topo, núm. 50, noviembre de 1980.
- GIMBERNAT, J.A. (y González, J.M.), eds., II Encuentro Hispano Mexicano de Filosofía Moral y Política, Instituto de Filosofía, C.S.I.C., Madrid, 1988.
- GOLDMANN, L., Marxismo y ciencias humanas, Amorrortu, Buenos Aires, 1975, trad. de Noemí Fiorito de Labrune, rev. de Ariel Bignami.
- El hombre y lo absoluto, Planeta-Agostini, Barcelona,

- 2 vols., 1986, trad. de Juan Ramón Capella.
  - Las ciencias humanas y la filosofía, Nueva Visión, Buenos Aires, 1981, trad. de Josefina Martínez Alinari.
  - Introducción a la filosofía de Kant, Amorrortu, Buenos Aires, 1974, trad. de José Luis Etcheverry.
  - La Ilustración y la sociedad actual, Monte Avila, Caracas, 1978.
  - Lukács y Heidegger. Hacia una filosofía nueva, Amorrortu, Buenos Aires, 1975, trad. de José Luis Etcheverry.
- GOMEZ LLORENTE, L., Rosa Luxemburgo y la socialdemocracia alemana, Cuaderno para el Diálogo, Madrid, 1975.
- GONZALEZ, J.M. (y Quesada, F.), Teorías de la democracia, Anthropos, Barcelona, 1988.
- GOULD, C., Ontología social de Marx, F.C.E., México, 1983, trad. de Mariluz Caso, rev. de Alberto Cue.
- HABERMAS, J., El discurso filosófico de la modernidad, Taurus, Madrid, 1989, trad. de Manuel Jiménez Redondo.
- Conciencia moral y acción comunicativa, Península, Barcelona, 1985, trad. de Ramón García Cotarelo.
  - Problemas de legitimación en el capitalismo tardío, Amorrortu, Buenos Aires, 1989, trad. de José Luis Etcheverry.
  - La lógica de las ciencias sociales, Tecnos, Madrid, 1988, trad. de Manuel Jiménez Redondo.
  - Identidades nacionales y postnacionales, Tecnos, Madrid, 1989, trad. de Manuel Jiménez Redondo.
  - Pensamiento postmetafísico, Taurus, Madrid, 1990, trad. de Manuel Jiménez Redondo.
- HARICH, W., ¿Comunismo sin crecimiento?, Materiales, Barcelona, 1978, trad. de Gustau Muñoz.
- HARTMANN, N., Ontología V, FCE, México, 1986, trad. de José Gaos.
- HAUSER, A., Conversaciones con Lukács, Guadarrama, Madrid, 1979, trad. de Gabriele Rack.
- HEGEDUS, A., Socialismo y burocracia, Península, Barcelona, 1979, trad. de José-Francisco Ivars.
- HEIDEGGER, M., El ser y el tiempo, F.C.E., Madrid, 1980, trad. de José Gaos.
- HELD, D., Introduction to Critical Theory, University of California Press, Berkeley y Los Angeles, 1980.
- HERRERA FLORES, J., Los derechos humanos desde la Escuela de Budapest, Tecnos, Madrid, 1989.
- HOHENDAH, P.U., "Art Work and Modernity: The Legacy of Georg

- Lukács", New German Critique, núm. 42, Fall 1987.
- HOLZ, H.H., (y Kofler, L. y Abendroth, W.), Conversaciones con Lukács, Alianza Ed., Madrid, 1971, trad. de Jorge Deike y Javier Abásolo.
- HORKHEIMER, M. (y Adorno, T.W.), Dialéctica del iluminismo, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1987, trad. de H.A. Murena.
- HUSSERL, E., Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental, Folios Ediciones, México, 1984, trad. de Hugo Steinberg, rev. de Oscar Terán.
- INFRANCA, A., "Fenomenologia e Ontologia nel Marxismo di Lukács", Giornale di Metafisica, núm. 8, 1986.
- ISRAEL, J., Teoría de la alienación, Península, Barcelona, 1977, trad. de José-Francisco Ivars y Pilar Estelrich.
- JANNAZO, A., "Agnes Heller e il Rinascimento", La Cultura, Anno XVII, núm. 3/4, julio-diciembre de 1979.
- JAY, M., La imaginación dialéctica, Taurus, Madrid, 1974, trad. de Juan Carlos Curutchet.
- Socialismo «fin-de-siècle», Nueva Visión, Buenos Aires, 1990, trad. de Ofelia Castillo.
  - Marxism and Totality, Polity Press, Cambridge, 1984.
- KANT, I., Antropología, Alianza Editorial, Madrid, 1991, trad. de José Gaos.
- KAUTSKY, K., Ética y concepción materialista de la historia, Cuadernos de pasado y presente, Córdoba (Argentina), 1975, trad. de Conrado Ceretti, Ursula Kochmann y León Mames.
- KELLNER, D., Critical Theory, Marxism and Modernity, Polity Press, Cambridge, 1989.
- KOLAKOWSKI, L., Husserl y la búsqueda de certeza, Alianza Editorial, Madrid, 1983, trad. de Adolfo Murguía Zuriarrain.
- (y Hampshire, S.), El mito de la autoidentidad humana, Cuadernos Teorema, Valencia, 1976, trad. de Juan Alvarez.
  - El hombre sin alternativa, Alianza Ed., Madrid, 1970, trad. de Andrés Pedro Sánchez Pascual.
  - Tratado sobre la mortalidad de la razón, Monte Avila, Caracas, 1969, trad. de Miguel Mascialino.
  - Las principales corrientes del marxismo, Alianza Editorial, 3 vols., 1980, 1985, traducción de Jorge Vigil.
  - Intelectuales contra el intelecto, Tusquets, Barcelona, 1986, trad. de Mieria Bofill.

- KONRAD, G., (y Szelenyi, I.), Los intelectuales y el poder, Península, Barcelona, 1981, trad. de Josep Rovira.
- KORSCH, K., Marxismo y filosofía, Ariel, Barcelona, 1978, trad. de Feliu Formosa.
- KOSIK, K., Dialéctica de lo concreto, Grijalbo, México, 1967, trad. de Adolfo Sánchez Vázquez.
- (y otros), El hombre nuevo, Martínez Roca, Barcelona, 1969, trad. de Hugo Acevedo.
- LEBOWITZ, M.A., "Heller on Marx's concept of needs", Science and Society, vol. XLIII, núm. 1, 1979.
- LEFEBVRE, H., Critique de la vie quotidienne, L'Arche Editeur, París, 2. vols., 1977-1980.
- La vida cotidiana en el mundo moderno, Alianza Editorial, Madrid, 1984, trad. de Alberto Escudero.
- LOPEZ SORIA, J.I., El primer Lukács, Monte Avila, Caracas, 1978.
- LÖWY, M., "Naphta or Settembrini? Lukács and Romantic Anticapitalism", New German Critique, núm. 42, Fall 1987.
- El marxismo olvidado, Fontamara, Barcelona, 1978, trad. de Emilio Olcina Aya.
  - Por una sociología de los intelectuales revolucionarios, Siglo XXI, México, 1978, trad. de María Dolores de la Peña.
- LUKACS, G., La peculiaridad de lo estético, Grijalbo, Barcelona, 4 vols., 1982, trad. de Manuel Sacristán.
- The Ontology of Social Being, The Merlin Press, Londres, 3 vols., 1978, trad. de David Fernbach.
  - El hombre y la democracia, Contrapunto, Buenos Aires, 1989, trad. de Mario Prilick y Myriam Kohen.
  - Historia y consciencia de clase, Orbis, Barcelona, 2 vols., 1985, trad. de Manuel Sacristán.
- LUKES, S., Marxism and morality, Oxford University Press, Oxford, 1985.
- LUXEMBURGO, R., Obras Escogidas, 2 volúmenes, Ayuso, Madrid, 1978, trad. de Ramón García Cotarelo y José Luis Iglesias Riopedre.
- MANNHEIM, K., Ideología y utopía, FCE, México, 1987, estudio preliminar de Louis Wirth, trad. de Salvador Echavarría.
- MARCUSE, H., Calas en nuestro tiempo, Icaria, Barcelona, 1983, trad. de Pedro Madrigal.
- El hombre unidimensional, Orbis, Barcelona, 1984, trad. de Antonio Elorza.
- MARKOVIC, M., El Marx contemporáneo, FCE, México, 1978, trad. de

Celia H. Paschero.

- MARKUS, G., "Discussions et tendances dans la philosophie marxiste", L'Homme et la société, núm. 17, julio-agosto-septiembre de 1970.
- Marxismo y «antropología», Grijalbo, Barcelona, 1973, trad. de Manuel Sacristán.
- MARTINEZ MARTINEZ, F.J. (y Vilar, G.), La Escuela de Budapest, FIM, Madrid.
- MARX, K., Grundrisse, Líneas fundamentales de la crítica de la economía política, 2 vols., O.M.E. 21 y 22, Grijalbo-Crítica, 1977, trad. de Javier Pérez Royo.
- (con Ruge, A.) Los Anales Franco-alemanes, Martínez Roca, Barcelona, 1973, trad. de J.M. Bravo.
  - (con Engels, F.), Obras Escogidas, Progreso, Moscú, sin fecha edición.
  - Manuscritos economía y filosofía, Alianza Editorial, Madrid, 1980, trad. Francisco Rubio Llorente.
- MCCARTHY, T., La Teoría Crítica de Jürgen Habermas, Tecnos, Madrid, 1987, trad. de Manuel Jiménez Redondo.
- MERLEAU-PONTY, M., Humanismo y terror, La Pléyade, Buenos Aires, 1968, trad. de León Rozitchner.
- Las aventuras de la dialéctica, La Pléyade, Buenos Aires, 1974, trad. de León Rozitchner.
- MESZAROS, I., El pensamiento y la obra de G.Lukács, Fontamara, Barcelona, 1981, trad. de Francisco Cusó.
- MODZELEWSKI, K. (y Kuron, J.), ¿Socialismo o burocracia?, Ruedo Ibérico, Alençon, trad. de Federico Ramos.
- MUGUERZA, J., La razón sin esperanza, Taurus, Madrid, 1977.
- (y otros autores), El fundamento de los derechos humanos, Debate, Madrid, 1989.
  - Desde la perplejidad, FCE, Madrid, 1990.
- MUÑOZ, J., Lecturas de filosofía contemporánea, Materiales, Barcelona, 1978.
- MURPHY, P., "Freedom and Happiness: the Pathos of Modernity in Agnes Heller", Thesis Eleven, núm. 16, 1987.
- PARKINSON, G.H.R. (y otros), Georg Lukács: el hombre, su obra, sus ideas, Grijalbo, Barcelona, 1973.
- PEREZ-NADAL, E., "Agnes Heller: hacia una fundamentación de la subjetividad revolucionaria", Materiales, núm. 10, julio-agosto de 1978.
- PETROVIC, G., Marxismo contra stalinismo, Seix Barral, Barcelona, 1970, trad. de Eduardo Subirats.

- PICO, J., Modernidad y postmodernidad, Alianza Ed., Madrid, 1988.
- "La sociología de la vida cotidiana", Debats, núm. 10, diciembre de 1984.
- RADDATZ, F.J., Georg Lukács, Alianza Editorial, Madrid, 1975, trad. de José-Francisco Ivars.
- RADNOTTI, S., "A Critical Theory of Communication", Thesis Eleven, núm. 16, 1987.
- ROVATTI, P.A., "De las necesidades a la nueva racionalidad", El viejo topo, núm. 50, noviembre de 1980.
- "Dai valori ai bisogni. Lo sviluppo più recente del pensiero di Agnes Heller", Aut-Aut, núm. 140, 1974.
- SACRISTAN, M., Pacifismo, ecología y política alternativa, Icaria, Barcelona, 1987.
- Sobre Marx y marxismo, Panfletos y materiales I, Icaria, Barcelona, 1983.
- SANTESMASES, A.G., "Apocalipsis y pesadilla", Leviatán, núm. 20, verano de 1985.
- SAN MARTIN, J., La fenomenología de Husserl como utopía de la razón, Anthropos, Barcelona, 1987.
- SARTRE, J.P., El existencialismo es un humanismo, Barcelona, Orbis, 1984, trad. de Victoria Prati de Fernández.
- Obras completas, tomo III, El ser y la nada y La crítica de la razón dialéctica, Aguilar, Madrid, 1982, trad. de Juan Valmar y Manuel Lamana.
- SAVATER, F., Ética como amor propio, Mondadori, Madrid, 1988.
- STERN, L., "Reconstructing Aesthetics", History of European Ideas, vol. 8, núm. 6, 1987.
- TABORINI, N., "Bisogni radicali, democrazia e socialismo in Agnes Heller", Riv. Int. Filos. Diritto, núm. 56, 1979.
- TAYLOR, C., Hegel y la sociedad moderna, FCE, México, 1983, trad. de Juan José Utrilla.
- THIEBAUT, C., Historia del nombrar, Visor, Madrid, 1990.
- Cabe Aristóteles, Visor, Madrid, 1988.
- VACATELLO, M., György Lukács, Península, Barcelona, 1977, trad. de José-Francisco Ivars y Enric Pérez Nadal.
- VACCARINI, I., "La teoria marxista nell'est europeo", Aggiornamenti Sociali, vol. 29, núm. 2, 1978.
- VV.AA., Karl Marx, 1818/1968, Inter Naciones, Bonn/Bad Godesberg, 1968.



- VV.AA., La obra de Lukács hoy, FIM, Madrid, 2 vols., 1987.
- VV.AA., Lukács, editorial Jorge Alvarez, Buenos Aires, 1969.
- VIGORELLI, A., "Paradigm Changes in Critical Theory: Agnes Heller's reconsideration of rationality", Thesis Eleven, núm. 16, 1987.
- VILAR, G., "Etica y socialismo en la Escuela de Budapest", ponencia presentada a la I Semana de Etica, UNED, Madrid, en prensa.
- WALZER, M., "The Virtue of Incompletion", Theory and Society, 19, 1990, pp. 225-229.
- WEST, C., "Lukács: A Reassessment", The Minnesota Review, núm. 19, 1982, pp. 86-102.
- WOLIN, R., "A. Heller, Lukács Revalued", Telos, núm. 60, summer 1984.
- YVARIS, J.F., "Agnes Heller, Sociología de la vida cotidiana", Negaciones, núm. 6, Otoño de 1978.
- ZAPATERO, V., Socialismo y ética, Ed. Pluma Rota - Ed. Debate, Bogotá, 1980.
- ZOLTAI, D., "Brief Portraits from the History of Ethics", The New Hungarian Quarterly, núm. 67, 1977.

REUNIDO. EN EL DIA DE LA FECHA, EL TRIBUNAL QUE SUJETA, ACORDO CONCEDER  
A LA PRESENTE TESIS DOCTORAL LA CALIFICACION DE Apto cum laude por unanimidad  
MADRID, 20 de diciembre 1991

EL PRESIDENTE,

EL SECRETARIO,

*Elipielastebuy*

*Pedro D*

FDO.: Enrique López Castellón

FDO.: \_\_\_\_\_

PRIMER VOCAL

SEGUNDO VOCAL

TERCER VOCAL

*V. Camps*

*Castellón*

FDO.: Victoria Camps  
*Campa*

FDO.: CARLOS THOR

FDO.: José Francisco Alvaré

*José Francisco Alvaré*